

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

رئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

لبنان - بيروت

الغيري ص.ب ٨٥ / ٢٥

هاتف: ٨١٣٤٣٨ - ٣ - ٠٠٩٦١

العدد الرابع ١٤١٩ - ١٩٩٨

مكتبة

محتويات العدد

الافتتاحية

□ الاتجاهات الحديثة في التفسير رئيس التحرير ٤

حوارات

□ التفسير البنائي محمود البستاني ٢٥

□ التفسير السنني جودت سعيد ٥٨

□ التفسير والهرمنوتيك محمد مجتهد شبستري ١٢٣

الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي الدورية
ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع
للدورية الحق في إعادة نشر الدراسة مستقلة أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها
تنشر الدورية الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية

دراسات

- مناهج بحث القصة في القرآن محمد باقر الحكيم ١٤٤
- التفسير الاجتماعي حسن حنفي ١٦٠
- التفسير التوحيدي حسن الترابي ١٨٣
- التفسير المعادلاتي غالب حسن ١٩٦
- رؤية قرآنية لمنهجية التعامل
مع مصادر التنظير الاسلامي منى أبو الفضل ١٨٨
- جدلية النص والواقع يحيى محمد ٢٠٢

الاتجاهات الحديثة في التفسير تمهيد تاريخي

رئيس التحرير

احتل القرآن الكريم مكانة متميزة في ترشيد مسار التفكير الاسلامي، وبناء مقومات الحضارة الاسلامية، وتوجيه التجربة التاريخية للأمة، بدرجة لا يرقى اليها أي كتاب سماوي أو أرضي آخر في حياة البشرية. فالكتب السماوية الماضية كانت عرضة للضياع والتحريف، وتراكم الشروح والتأويلات المضطربة المتناقضة، ولذلك عجزت عن اداء وظيفتها في هداية البشرية واخراجها من الظلمات الى النور، فلبثت مجتمعاتها في حالة سكون تكرر ذاتها قروناً عديدة، ولم تحقق تلك المجتمعات أية خطوة الى الأمام الا بعد ان تحررت من سلطة النصوص المحرفة ومفهوماتها التعطيلية.

بينما تجلّى أثر النص القرآني بوضوح في إعادة تشكيل العقل، وارساء أسس منهجية قويمه للتفكير الصحيح، فبعد نزول القرآن استفاق وعي العقل وأبصر العالم بمنظور بديل، تبدى فيه الانسان والكون في صورة مغايرة للصورة الملتبسة التي ظل العقل أسيراً لها احقاباً متمادية، واصبح هذا الوعي اطاراً لمنهج مختلف في معرفة العالم وصياغة الرؤى والمواقف المحددة أزاء مشكلاته وقضاياها. وعلى ضوء هذا الوعي انجز الانسان المسلم عناصر ومقومات حضارة عظمى، قدمت للبشرية عطاءً هائلاً في شتى الميادين، واعادت للعقل المهمة التي اناطها الله تعالى به.

فالانجاز الحضاري للبشرية المتمثل بهذه الثروة المتراكمة من العلوم

والمعارف والفنون، انما هو ثمرة لمعطيات سيادة التفكير العقلي، الذي هو أدق تعبير للمنهج الذي بشر به القرآن، هذا المنهج الذي تأسس على نفي الجهل والضلال وكل ما من شأنه تزييف الوعي وإبعاد الانسان عن الرشد والصواب. وكانت حالات الازدهار والانحطاط في مسار الحضارة الاسلامية أجلى تعبير لمستوى تجسيد المنهج القرآني في التفكير، فحين تلقى الجيل الاول القرآن بصدق، وتوثقت وشائج ارتباطهم به، استطاع اولئك النفر القليل، الذين كانوا مشتبين في الجزيرة العربية، من احراز مكاسب وانتصارات، لا يمكن ان تحققها أية أمة أخرى بنفس القدر من الامكانيات المادية والعسكرية، فاكثسحوا الامبراطوريات الكبرى في العالم وقتئذ، وامسى العالم من تخوم اوروبا الى الصين في قبضتهم في سنوات معدودة. فيما فقد المسلمون بعد قرون مساحات شاسعة من ديارهم، واستحالوا الى ركام مبعثر، عُرف باسم «الرجل المريض»، لما هجروا منهج القرآن في تفكيرهم، وابتعدوا عنه في سلوكهم. وتلك سنة جارية، فانه متى ما نهلت الأمة من معين القرآن وجسده في افكارها وحياتها، فانها تستلهم روح الهداية، وتختزن فعالية حضارية متدفقة، بينما تتلاشى امكانيات نهوضها، ويتبدل وعيها وتنضب فعاليتها، عندما تهجر القرآن.

آفاق التفسير

لم يستأثر كتاب من الكتب السماوية باهتمام اتباعه مثلما استأثر القرآن الكريم، فقد كان القرآن ولما يزل هو المنهل الذي استقت منه المعارف الاسلامية بأسرها، حتى ان العلوم الاسلامية بمختلف حقولها، فضلاً عن الدراسات الخاصة بالقرآن، تلتقي بمجموعها في العودة الى النص القرآني والاستناد اليه في بيان مفهوماتها، أو الاستدلال عليها، أو تبريرها وشرعنتها من خلال تقويل هذا النص وتأويله.

ولهذا كانت الكتابات في حقول التفسير وعلوم القرآن والدراسات القرآنية من أغزر الحقول التي تعاطاها المؤلفون والدارسون على مر العصور^(١)، وربما لا نجد احداً لم يسهم بذلك على الاقل ولو برسالة صغيرة، مهما كان اهتمامه وتخصصه، بل سعى الكثير من الباحثين القدماء الى اكتشاف أو خلق وشائج عضوية بين مختلف المعارف والقرآن الكريم، وهذا ما نلاحظه بجلاء

في التفسير خاصة، فإن المتكلم حاول أن يحوّل النص القرآني إلى نص كلامي ويسقط عليه قوالب التفكير الكلامي، وهكذا فعل الفيلسوف، والفقهاء، والمحدث، والبلاغي، والصوفي والعارف، وغيرهم، فأضحى التفسير ميداناً واسعاً نتمظهر فيه تيارات الفكر الإسلامي في مختلف العصور، وصار النص القرآني يتشكل في وعي الباحثين في صور مختلفة، ويتلون فهمه بألوان متنوعة، تبعاً لتنوع البيئة والمحيط الخاص للمفسر، ونمط ثقافته واهتماماته، وذوقه الشخصي. فقاد ذلك إلى تنامي ركام هائل من التأويلات والانطباعات الذهنية، والثقافات السائدة في مختلف الأزمان، في مدونات التفسير، بنحو باتت فيه هذه المدونات مرآة للعصر الذي ألفت فيه، تحكي همومه وتطلعاته، وآماله، وتصوراته، وتصور قضاياها ومسائله بمختلف أبعادها. وربما اغرق البعض مدلولات الآيات بمفاهيم لا تتصل بأهداف القرآن وتتنافى مع وظيفته، فاستحالت آياته إلى ملقاة للعلوم الغربية، «حتى آل الأمر إلى تفسير الآيات بحساب الجمل ورد الكلمات إلى الزبر والبيئات والحروف النورانية والظلمانية وغير ذلك»^(٢) حسب تعبير العلامة الطباطبائي، وهام البعض وغاص بباء البسمة وصاد الصراط^(٣)، حسب قول السيد جمال الدين الحسيني المعروف بالافغاني.

القرآن يفسره الزمان

يتفق المصلحون من علماء الأمة في العصر الحديث على أن إيقاف الأمة واستنهاضها لن يتحقق من دون العودة إلى القرآن الكريم والتمسك به، ويشدد هؤلاء العلماء على ضرورة وعي القرآن وعياً جديداً يتحرر من ترسبات التأويلات المتنوعة التي حجبت النص القرآني، وحالت بينه وبين انارة وجدان المسلم.

وقد وجد هؤلاء المصلحون أن دعوتهم لاعادة النظر في تفسير القرآن، والعمل على صياغة تفسير حديث يبررها - مضافاً إلى ما تقدم، من اصطباغ التفسير وتلوّنه بالأفق الذهني للمفسر - أن الأطر التقليدية للتفسير لا تتسع لتحولات العصر ومستجداته واستفهاماته، والقرآن كتاب لا يختص بزمان دون زمان، ولا يعني بمشكلات قوم دون سواهم، «لأن الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غرض إلى يوم القيامة»^(٤) كما قال الامام الرضا عليه السلام.

كما ان المكاسب التي جناها العلم الحديث في اكتشاف عالم الطبيعة، والتعرف بصورة ادق على سنن النفس والمجتمع، وتطور البحث في مجال علم اللغة والدلالة، ستساهم في التعرف على مداليل آيات القرآن بصورة أجلى وأدق، لأن القرآن الكريم يهدف الى البناء الأمثل للاجتماع البشري، ولذلك يعالج في مساحة واسعة منه سنن هذا الاجتماع، فيلتقي القرآن مع العلم في بلوغ النموذج السليم للاجتماع البشري^(٥) مضافاً الى ان معطيات العلم يمكن توظيف بعضها، خاصة العلوم الانسانية، في استكناه شيء من مداليل النص القرآني.

وبتعبير آخر ان بموازاة كتاب الوحي القرآني هناك كتاب ثاني هو كتاب الطبيعة الذي يتضمن ظواهر الوجود الكوني كافة «فالقرآن العظيم والكون البديع كلاهما يدل على الآخر ويرشد اليه، ويقود الى قواعد وسننه، فالقرآن يقود الى الكون، والكون ايضاً يقود الى القرآن»^(٦)، وهذا يعني وجود تناغم واتساق بين نوااميس الطبيعة وسنن الاجتماع البشري من جهة ومعطيات القرآن الكريم ومدلولاته من جهة اخرى، وان الابعاد الغائبة والمداليل الخفية في كتاب الوحي ستجلى بالتدرج تبعاً لما يتجلى في كتاب الكون وما يزخر به من ظواهر، ولعل في الحديث المنقول عن ابن عباس «ان القرآن يفسره الزمان»^(٧) ما يشي بهذه الحقيقة.

غير ان ذلك لا يتحقق وفق عملية دمج تبسيطة، مثلما تفتعل ذلك بعض الكتابات التي تبالغ في توظيف معطيات العلم وفرضياته، وتسعى لقراءة النص القرآني قراءة عاجلة، تسرف في الافتراض والشطط، وانما يتوقف ذلك على اكتشاف «العلاقة المنهجية بين الناظم المنهجي لآيات القرآن من ناحية، وبين السنن والقوانين المبنوثة في الوجود من ناحية ثانية، مع الناظم المنهجي الذي يربط بينهما»^(٨).

رؤاا الاتجاهات الحديثة

يتفق الدارسون على ان السيد جمال الدين الحسيني المعروف بالافغاني كان اول من دعا الى اعادة النظر في مناهج التفسير القديمة، ومهّد للاتجاهات الحديثة في تفسير القرآن، لان مشروعه الاحيائي استند الى القرآن كمرجعية يصدر عنها في دراسة واقع المسلمين، والتبصر بمشكلاته وأمراضه، وفي تحديد

الوسائل والادوات اللازمة لتقويم هذا الواقع، وبناء المقومات اللازمة لابقائه ونهوضه.

وكان جمال الدين اول مفكر مسلم في العصر الحديث يؤكد بصراحة ان السبيل الوحيد لنجاة المسلمين هو العمل بأحكام القرآن وتطبيقها في الحياة^(٩)، ويرى ان بعث الأمة واستنهاضها لن يتحقق من دون «بعث القرآن، وبعث تعاليمه الصحيحة بين الجمهور وشرحها على وجهها الثابت، من حيث يأخذ بها الى ما فيه سعادتهم دنيا وآخرة»^(١٠).

وقد تنبه جمال الدين باكراً الى العلة التي أقعدت المسلمين عن صياغة تفسير للقرآن يوائم مستجدات الزمان ويستجيب لرهانات العصر، فصرح ان هذه العلة تكمن بتقديس التفسيرات الكثيرة التي تراكت حول النص القرآني، عبر مختلف عصور الحضارة الاسلامية، وتشبعت بملاسل الزمان والمكان، وعقيدة المفسر، ورؤيته، المنبثقة من بيئته الخاصة، وما تمور به من اسئلة ومعارف لا تتجاوز الفضاء الداخلي للبيئة. فحين يتعامل البعض مع رأي المفسر كما يتعامل مع الوحي، يتحول هذا الرأي الى نص ثانٍ يطمس النص القرآني، ويحول دون استنطاقه واستيعابه دلالاته المتجددة، التي لا تنضب ابداً، فان القرآن كما يقول الامام علي عليه السلام بحر «لا ينزفه المستنزفون، وعيون لا ينضبها الماتحون، ومناهل لا يغيضها الواردون»^(١١).

لقد حذر جمال الدين بشدة من الخلط بين النص القرآني «وما تراكم عليه، وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطاتهم ونظرياتهم» ووضع حداً فاصلاً بين آراء الرجال هذه والنص القرآني، وبلور منهجاً واضحاً للتعاطي مع الثاني «كوشي» والاول الذي «نستأنس به كراي» فحسب. من هنا يجب ان نميز رأي المفسر بدقة «ولا نحمله على اكفنا مع القرآن»^(١٢).

ولم يتوقف جمال الدين عند هذا الحد، بل عمل على تطبيق منهجه هذا على الآيات الكريمة التي كان يستهل بها مقالاته في مجلة «العروة الوثقى» والتي تعالج قضايا الامة وهمومها، كقضية التخلف والانحطاط الحضاري، وغلبة الاستعمار وهيمته على ديار الاسلام. والعجز النفسي وذبول العزيمة، والانهار وعقدة الحقارة حيال الآخر.

وحينما نطالع مجموعة أعداد العروة الوثقى يلوح لنا اسلوب جديد في التفسير انتهجه جمال الدين، لا نرى ما يماثله لدى من سبقه أو عاصره من

المفسرين، ذلك ان جمال الدين سعى لاستلهاام الرؤية السياسية والموقف من الاحداث من روح القرآن الكريم، وهكذا كرر هذه التجربة في كل مسألة اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية، تناولها في مقالاته، فقد تصدّرت مقالات جمال الدين في العروة الوثقى آيات قرآنية، وتدلت المفاهيم والرؤى المنبئة في كل مقال من معين الآية التي يستهله بها، وما يتصل بها من آيات تضيء مدلول تلك الآية، فصار المقال تفسيراً بأسلوب مختلف للآية، تفسيراً لا يتورط في نقض وابرام اقوال المفسرين، ولا يستغرق في مناهات لفظية لا تتصل بالحياة، ولا يفتعل مشاغل فكرية تبتعد عن هدف القرآن في هداية الانسان، وانما هو تفسير اجتماعي يقن موقف المواطن والأمة حيال القضايا الحياتية المتنوعة، ويصوغ رؤية سديدة من منظور القرآن، فمثلاً افتتح مجلة العروة الوثقى بقوله تعالى ﴿ربنا عليك توكلنا واليك انبنا واليك المصير﴾^(١٣)، وصدر المقال الذي يليه بالآية الكريمة ﴿سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾، حين تناول «ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها»^(١٤)، وفي معرض حديثه عن «انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك» افتتح مقاله بالآية «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا»^(١٥)، وفي مقال «رجال الدولة وبطانة الملوك» بدأ بقوله تعالى ﴿يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبلاً﴾^(١٦)، واورد الآية ﴿الم، احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون﴾ في كلامه عن «امتحان الله للمؤمنين»^(١٧)، ولما بحث «سنن الله في الأمم وتطبيقها على المسلمين» جاء بالآية ﴿ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾^(١٨)، وعندما بحث اثر الخوف في هزيمة الأمة وذوبانها، تحت عنوان «الجبن»، ذكر الآية ﴿اينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة، قل ان الموت الذي تفرون منه فانه ملاقيكم﴾^(١٩)، وفي بيان موقف «الامة وسلطة الحاكم المستبد» استوحى قوله تعالى ﴿وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون﴾^(٢٠)، وعندما حاول ايقاد «روح الأمل وطلب المجد» لدى الامة استلهم مادته من ﴿انه لا يباس من روح الله الا القوم الكافرون.. ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون﴾^(٢١).

هكذا دأب جمال الدين على استيحاء روح القرآن واستلهاام معالجاته لمشكلات الامة وامراضها^(٢٢)، فباشر بذلك تجربة رائدة في رسم اصول «التفسير الاجتماعي للقرآن»، وتدشين اسسه في خطابه النهضوي.

واستأنف لاحقاً تلميذه الشيخ محمد عبده الامتداد بتجربة استاذة، في اسلوب التعامل مع تراث المفسرين، ومنهجه في الكشف عن المداليل الاجتماعية للذكر الحكيم، وهو ما يتجلى في رسالة سياسية بعث بها محمد عبده إلى أحد أعضاء جمعية العروة الوثقى، يكتب فيها «وحاذر النظر إلى وجوه التفاسير إلا لفهم لفظ مفرد غاب عنك مراد العرب منه، أو ارتباط مفرد بآخر خفي عليك متصله، ثم اذهب إلى ما يشخصك القرآن إليه، واحمل بنفسك على ما يُحمل عليه، وضم إلى ذلك مطالعة السيرة النبوية، واقفاً عند الصحيح المعقول، حاجزاً عينيك عن الضعيف والمبدول»^(٢٣). واقتفى التلميذ عبده خطى الاستاذ في تفسيره، و«طبق فيه منهج استاذة الأفغاني»^(٢٤). وتحدث بصراحة في مقدمة دروسه في التفسير التي قررها تلميذه السيد محمد رشيد رضا، عن ان التفسير الذي يرمي اليه «هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة»^(٢٥). وأوضح ان التفاسير السابقة ابتعد الكثير منها عن مقصد الكتاب الكريم، عبر استغرافها في مباحث البلاغة والاعراب، وتتبع القصص، وغريب القرآن، والأحكام الشرعية، وعلم الكلام، والمواعظ والرقائق، والاشارات الصوفية.

وأورد محمد عبده تساؤلاً يتكرر في عصره والعصر الذي تلاه، ويتلخص في قول البعض، بانه «لا حاجة إلى التفسير والنظر في القرآن، لأن الأئمة السابقين نظروا في الكتاب والسنة، واستنبطوا الأحكام منهما، فما علينا إلا أن ننظر في كتبهم ونستغني بها»^(٢٦). ثم أجاب بصيغة استفهام استنكاري، بأن هذا الزعم «لو صح لكان طلب التفسير عبثاً، يضيع به الوقت سدى، وهو مخالف لاجماع الأمة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى آخر واحد من المؤمنين، ولا أدري كيف يخطر هذا على بال مسلم؟!»^(٢٧). وشدد على ان المخاطب في القرآن هم أفراد النوع الانساني في كل زمان، والقرآن أنزل لهداية هذا النوع، «فهل يعقل انه يرضى منا بأن لا نفهم قوله هذا، ونكتفي بالنظر في قول ناظر نظر فيه، لم يأتنا من الله وحي بوجوب اتباعه لا جملة ولا تفصيلاً؟!»، وادرد هذا الاستفهام بنفي قال فيه: «كلا، إنه يجب على كل واحد من الناس أن يفهم آيات الكتاب بقدر طاقته، لا فرق بين عالم وجاهل»^(٢٨).

وفي محاولات التفسير اللاحقة حرص المصلحون من علماء الدين على ترسيخ صلة الأمة بالقرآن، وباشروا تجارب رائدة في التفسير، اتخذوا كتاب الله

تعالى فيها محوراً لخطابهم الاصلاحى، ووظفوا تعاليمه في مقولاتهم، واهتموا باحياء مصطلحاته ومفهوماته، وصرح الكثير منهم بعجز التفسير السابقة عن تلبية متطلبات الأمة المتنوعة. وحرصوا جميعاً على تدريس التفسير، وتدوينه ببيان ينتفع به كل الناس، لأنهم وجدوا ان إحياء الأمة غير ممكن مالم يستند إلى بعث القرآن، واشاعة تعاليمه وأفكاره. فاقترنت دعواتهم باستلهم روح القرآن، وفهم قضايا الأمة في ضوء توجيهاته على الدوام. حتى ان المجاهد الشيخ عبد الحميد بن باديس «أثر البدء بتفسيره درساً تسمعه الجماهير، فتعجل من الاهتداء به، ما يتعجله المريض المنهك من الدواء، وما يتعجله المسافر العجلان من الزاد»^(٢٩)، وعكف عليه إلى ان ختمه في خمس وعشرين سنة، فاحتفلت الجزائر احتفالاً بهيجاً عام ١٣٥٧ هـ بمناسبة ختمه لتفسير القرآن. وقد ضاق المستعمر الفرنسي ذرعاً بروح المقاومة، والوعى الجديد، الذي أججته دروس بن باديس التفسيرية في الأمة، وكان بن باديس قد تنبأ بانفجار الثورة على المستعمر الغازي، «فعبأ لها الجهود، وأشار إلى جبال أوراس الحصينة، وقال لابنائهم وطلابه: من هنا تبدأ الثورة.. وباع بعضهم فرداً فرداً، استعداداً للتعبئة ولإعلان الجهاد الاسلامي والحرب ضد فرنسا، ولكن المنية عاجلته»^(٣٠).

وكان الشيخ أبو الاعلى المودودي يعمل على تفسير القرآن، وهو في غمرة مهامه في العمل في سبيل الله، فأمضى ثلاثين عاماً من حياته في اعداد تفسيره «تفهيم القرآن»، ولم تنه العوائق المتنوعة كالسجن وملاحقة السلطة عن أداء هذه المهمة^(٣١). وهكذا امضى الشيخ محمد الطاهر بن عاشور خمسين عاماً كاملة في تأليف تفسيره «التحرير والتنوير»^(٣٢).

اما السيد محمد حسين الطباطبائي فقد أنفق ثماني عشرة سنة تقريباً في تدريس وتدوين تفسيره «الميزان في تفسير القرآن»^(٣٣).

ودشن السيد الشهيد محمد باقر الصدر حركته في مناهضة الاستبداد، بسلسلة دروس في التفسير ألقاها على طلاب الحوزة العلمية في النجف الأشرف بدأها ببيان الثغرات المنهجية في الاتجاه التجزيئي السائد والمتوارث للتفسير، وأوضح «ان قروناً من الزمن متراكمة مرت بعد تفاسير الطبري والرازي والشيخ الطوسي، لم يحقق فيها الفكر الاسلامي مكاسب حقيقية جديدة، وظل التفسير ثابتاً لا يتغير إلا قليلاً خلال تلك القرون، على الرغم من ألوان التغير التي حفلت بها الحياة في مختلف الميادين»^(٣٤).

وخلص الشهيد الصدر إلى ضرورة تبني اتجاه جديد في التفسير، يتحرر فيه التفسير من الحالة التكرارية، التي أقعدته عن التطور والنمو، ويخلص النص القرآني من الآراء والأفكار المختلفة التي راكمها المفسرون حول هذا النص، فأبعدته عن الواقع.

الاتجاهات الحديثة

تنوعت اتجاهات التفسير في القرن الأخير، وظهرت في إطار كل واحد من هذه الاتجاهات اجتهادات متعددة، عبرت عن نفسها بآراء وتسميات، عادة ما تلتقي بمحور مشترك، تتوحد فيه أصولها ومنطلقاتها وغاياتها، وإن كانت لا تتوحد في أدوات استنطاق النص، وأساليب صياغة المفاهيم القرآنية.

وفي مراجعة سريعة لمدونات التفسير والدراسات القرآنية الحديثة، يمكن استخلاص أبرز الاتجاهات التي ترسمها المفسرون في أعمالهم. مع العلم أن بعض مدونات التفسير يلتقي في ثنائياها عدة اتجاهات يستند إليها المفسر في معالجة النص واستكناه دلالاته. وفيما يلي إشارات موجزة تعرف بهذه الاتجاهات في التفسير:

١- التفسير العلمي:

يعتمد هذا اللون من التفسير على تحكيم الفرضيات والنظريات والقوانين العلمية في معاني آيات الكتاب الكريم، وبذل محاولات تأويلية تتجاوز المدلول الظاهر للآية أحياناً، بغية القول بتطابق مدلولها مع معطيات العلم الحديث.

وترتد هذه النزعة إلى عدة قرون تسبق العصر الحديث، كما نلاحظ لدى الغزالي في «جواهر القرآن»^(٣٥)، والفخر الرازي في «التفسير الكبير»^(٣٦)، والزركشي في «البرهان في علوم القرآن»^(٣٧)، والسيوطي في «الاتقان في علوم القرآن»^(٣٨)، وغيرهم.

لكن تعرف المسلمين على مكاسب العلوم الحديثة ومنجزاتها الواسعة، أوجد أرضية جديدة للتفسير العلمي، فعمد بعض المفسرين إلى اقتباس معطيات العم وتطبيقها على النص القرآني، وكانت أقدم محاولة في هذا المضمار في العصر الحديث لمحمد بن أحمد الاسكندراني الطبيب من أهل القرن الثالث عشر الهجري، ومؤلف كتاب «كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق

بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية» المطبوع في القاهرة سنة ١٢٩٧ هـ.

ثم ظهرت الكثير من المؤلفات بمرور الزمن في التفسير العلمي، غير ان اشهر هذه المؤلفات وأوسعها، هو «الجواهر في تفسير القرآن الكريم» للشيخ طنطاوي جوهرى، الذي مزج فيه - كما يقول - الآيات القرآنية بالعجائب الكونية والبدائع الأرضية، وجعل آيات الوحي مطابقة لعجائب الصنع، وكان يرمى إلى ان يكون كتابه هذا «داعياً حثيثاً إلى درس العوالم العلوية والسفلية، وليقوم من هذه الأمة من يفوقون الفرنجة، في الزراعة، والطب، والمعادن، والحساب، والهندسة، والفلك، وغيرها من العلوم والصناعات» (٣٩).

وبالرغم من ان تفسير طنطاوي جوهرى اشتمل على مباحث واشارات عديدة تعالج مشكلات التخلف، وتدعو إلى مقاومة الاستعمار، والثورة ضد الاحتلال، ومناهضة الاستبداد، الا ان النزعة العلمية طغت على هذا التفسير، فاستغرق صاحبه في اقتباس الفرضيات والحقائق العلمية، وتطبيقها على الآيات القرآنية، بمناسبة أو غير مناسبة، مما أثار حفيظة الكثير من الدارسين، الذين رأوا في طريقة طنطاوي جوهرى اسرافاً ومبالغة مفرطة في مزج فروض العلم واحتمالاته وقوانينه بمعاني القرآن. فظهر تيار يعارض هذا الاسلوب في التفسير، ويحذر بشدة من التفسير العلمي للقرآن.

غير ان الكثير من المفسرين في العصر الحديث أفاد من نتائج الاكتشافات العلمية، ففسروا بعض الآيات التي تتحدث عن الظواهر الطبيعية على ضوء هذه الاكتشافات. وصدرت مجموعة دراسات تعالج قضية الاعجاز العلمي وتسعى للاستعانة بشيء من معطيات العلوم الحديثة في البرهان على اعجاز القرآن.

٢ - التفسير الأدبي:

ظلت البلاغة القديمة تتناول النص القرآني تناولاً جزئياً، يهتم بالخصائص الدلالية والجمالية للكلمة والجملة والفقرة، من دون ان يتعدى ذلك لتحليل الخصائص المفهومية والفنية للنص بتمامه، من خلال تشخيص النسيج العضوي الذي تنتظم في سياقه الفقرات بمجموعها، فتشكل وحدة موضوعية، تشي بدلالات اضافية لا يحكيها التناول الجزئي للنص، مضافاً إلى ان محاولة استجلاء الصورة الفنية للنص بملاحظة جملة وفقراته كوحدات مستقلة غير مترابطة، سوف لن يؤدي إلى خفاء تلك الصورة فحسب، وانما يعكس لنا

دلالات مبشرة وصوراً مشتتة، بمثابة ما يرسم من صور في المرأة المهشمة، «فمثلاً لو تناولنا سورة الكهف وأخضعناها للتناول الجزئي، لما خرجنا بأكثر من آيات أو جمل متناثرة، منفصل بعضها عن البعض الآخر، على نحو الأعضاء المنفصلة عن جسم الانسان، كاليد أو الوجه أو الصدر لكننا لو اخضعناها للتناول الكلي لخرجنا بنتيجة أخرى، هي مواجهتنا لنص فني متناسق الأجزاء على نحو التناسق الذي نلاحظه في تركيبة الجسم البشري، أو سائر الأجسام والأشكال الطبيعية»^(٤٠).

وعلى هذا الضوء انتهج جماعة من المفسرين في العصر الحديث منهجاً جديداً في التفسير الأدبي للقرآن، يستند إلى استجلاء الوحدة الموضوعية والوشائج العضوية التي تربط الآيات والسور القرآنية.

وقد بدأت بذور هذا الاتجاه في التفسير تظهر في تفسير محمد عبده ومحمد رشيد رضا ومحمد مصطفى المراغي، لكن جهودهم في هذا الصدد لا تتعدى الاشارات واللمحات العابرة^(٤١).

اما الولادة الحقيقية للتفسير الادبي الحديث، وتبلور أصوله النظرية، وتدشين تلك الاصول في تجارب تفسيرية، فقد تبلورت على يد الشيخ أمين الخولي وتلامذته، حيث أصَّل أمين الخولي بعض المراكز المنهجية لهذا الاتجاه في بحثه الذي كتبه تعليقاً على مادة «التفسير» في «دائرة المعارف الاسلامية»^(٤٢). ثم توسع في بيانه في بحوث أخرى، وتمثلت تلميذته الدكتورة بنت الشاطي شيئاً من هذه المراكز في كتابها «التفسير البياني للقرآن الكريم»، وأوردت مستخلصاً في مطلع كتابها لضوابط التفسير التي رسمها أستاذها واستندت اليها في تفسيرها، بما يلي:

١ - الأصل في المنهج: تناول الموضوعي لما يراد فهمه من القرآن، ويبدأ بجمع كل ما في الكتاب من سور وآيات في الموضوع المدروس.

٢ - في فهم ما حول النص: ترتب الآيات فيه على حسب نزولها، لمعرفة ظروف الزمان والمكان، كما يستأنس بالمرويات في أسباب النزول من حيث هي قرائن لا يست نزول الآية.

٣ - في فهم دلالات الألفاظ: تلتبس الدلالة اللغوية الأصيلة، التي تعطي حس العربية للمادة في مختلف استعمالاتها الحسية والمجازية، ثم يخلص للمح الدلالة القرآنية باستقراء كل ما في القرآن من صيغ اللفظ، وتدير سياقها الخاص

في الآية والسورة، وسياقها العام في القرآن كله.

٤ - في فهم أسرار التعبير: يُحتكم إلى سياق النص في القرآن، بالالتزام بما يحتمله نصاً وروحاً. وتعرض عليه أقوال المفسرين، فيقبل منها ما يقبله النص، ويتحاشى ما أُقِمَ على كتب التفسير من مدسوس الاسرائيليات، وشوائب الأهواء المذهبية، وبدع التأويل^(٤٣).

ويمكن ان نلاحظ تجربة رائدة في التفسير الأدبي تسبق محاولة بنت الشاطي بما يزيد على ربع قرن. ظهرت للمرة الأولى في دروس التفسير التي ألقاها العلامة الشيخ محمد عبد الله درّاز على طلاب كلية أصول الدين بالجامع الأزهر، في أوائل العقد الرابع من القرن العشرين.

وقدّم الشيخ درّاز في دروسه التفسيرية اسلوباً آخر في التفسير الأدبي لا يتطابق مع اسلوب الشيخ أمين الخولي، وإن كان يتفق معه في السعي لاكتشاف الوحدة الموضوعية والنسيج العضوي في الآيات. فقد لمحنا اهتمام الخولي بمعالجة موضوع قرآني معين، وصياغة موقف القرآن أزاءه، عبر تتبع موارده في القرآن، واستقراء دلالات اللفظ في ضوء استعمالاته المختلفة في الآيات، بينما نجد درّاز يفتش عن الترابط العضوي في السورة ذاتها، لأنها ذات «بُنية متماسكة، قد بُنيت من المقاصد الكلية على أسس وأصول، وأقيم على كل أصل منها شعب وفصول، وامتد من كل شعبة منها فروع تقصر أو تطول، فلا تزال تنتقل بين أجزائها كما تنتقل بين حُجرات وأفنية، في بنية واحدة، قد وضع رسمه مرة واحدة... بل إنها تلتحم كما تلتحم الأعضاء في جسم الانسان، فبين كل قطعة وجاراتها رباط موضعي من أنفسهما، كما يلتقي العظامان عند المفصل، ومن فوقهما تمتد شبكة من الوشائج تحيط بهما عن كنب، كما يشبك العضوان بالشرابين والعروق والأعصاب، ومن وراء ذلك كله يسري في جملة السورة اتجاه معين، وتؤدي بمجموعها غرضاً خاصاً، كما يأخذ الجسم قواماً واحداً، ويتعاون بجملته على أداء غرض واحد، مع اختلاف وظائفه العضوية»^(٤٤).

وبعد ما يزيد على نصف قرن. طبق منهج درّاز في التفسير الشيخ محمد الغزالي في كتابه «نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم»^(٤٥)، الذي اهتم فيه بدراسة الوحدة الموضوعية في كل سورة، وحاول ان يكتشف الأواصر بين مستهل السورة ووسطها وختامها، ويوضح ما خفي من دلالات مشتركة وراء المدلول الخاص للآيات، متوكئاً على تجربة الشيخ دراز في كتابه «النبا العظيم»،

عندما تتناول سورة البقرة، وهي أطول سورة في القرآن، فجعل منها باقة واحدة ملونة نضيدة^(٤٦).

ولم يقتصر هذا اللون من التفسير على الأعمال المذكورة، وإنما ترسم منهجة غير واحد، من المفسرين في العصر الحديث، ومن هؤلاء الاستاذ محمد عزة دروزه صاحب «التفسير الحديث» الذي رتبته على أساس تاريخ النزول، فاعتبر أن الفهم الأمثل للقرآن يستند إلى ملاحظة السياق والتناسب والترابط بين الفصول والمجموعات القرآنية، لأن أخذ القرآن آية آية أو عبارة عبارة أو كلمة كلمة، يؤدي إلى التشويش على صحة التفهم والتدبر والاحاطة، أو على حقيقة ومدى الهدف القرآني^(٤٧).

وفي عام ١٩٦٠ نشر الأستاذ محمد المبارك دراسة أدبية لنصوص القرآن تحت عنوان «من منهل الأدب الخالد»، تضمنت طريقتيه في التفسير الأدبي لبعض السور القرآنية، من خلال النظرة الشاملة التي تنظم الآيات كلها، دون الاكتفاء بدراسة الآيات منفصلة، لأن النظر إلى الآيات بمجموعها يقودنا إلى استخلاص الخصائص والسمات الفكرية والفنية المشتركة في مختلف الآيات، التي لا تبدى إلا بالتناول الكلي للسورة. فالتناول الكلي يضيء لنا الفكرة العامة للسورة، ويوضح ما تضمنته من أفكار، ويكشف ما بين هذه الأفكار من صلة ويربطها بما تضمنه القرآن من مفاهيم وأفكار^(٤٨).

وقد كان للشهيد سيد قطب دور رائد في انتهاج أسلوب متميز في التفسير الأدبي، افتتح فيه حقلاً آخر يعالج وحدة التصوير والتعبير في نصوص القرآن، واقترحه لأول مرة في مقال نشره في مجلة المقتطف عام ١٩٣٩ تحت عنوان «التصوير الفني في القرآن»، وبعد خمس سنوات أي في عام ١٩٤٤ أصدر كتاباً يحمل العنوان ذاته، تناول فيه التناسق في التعبير والتصوير في القرآن، وحاول أن لا يتوقف عند خصائص النصوص المفردة، بل تجاوزها إلى إدراك الخصائص العامة، واقتناص السمات المطردة، والطريقة الموحدة في التعبير عن جميع الأغراض في الكتاب الكريم^(٤٩).

٣- التفسير الموضوعي:

التفسير الموضوعي مصطلح في التفسير ذاع في العصر الحديث، وتداوله الباحثون في الدراسات القرآنية في أكثر من معنى، تتوحد هذه المعاني في جمع المفسر للآيات في موضوع معين، ثم استخلاص رؤية القرآن حيال هذا

الموضوع منها.

وقد تناول أمين الخولي هذه المسألة في معالجته لضوابط التفسير الأدبي الذي دعا إليه، وأوضح أن ترتيب القرآن في المصحف لم يلتزم بوحدة الموضوع، كما لم يلتزم بالترتيب الزمني لظهور الآيات، وإنما تحدث عن الموضوع الواحد في سياقات متعددة، ومناسبات متنوعة. وهذا يقتضي أن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً لا قطعة قطعة ولا سورة سورة، وأن تجمع الآيات الخاصة بالموضوع الواحد، ويعرف ترتيبها الزمني، ومناسباتها وملابساتها الحاققة بها^(٥٠).

غير أن الدكتورة بنت الشاطي التي استهلت كتابها «التفسير البياني» بمقدمة حددت فيها النهج الذي تسير عليه في تفسيرها، وشددت على أنه المنهج الذي تعلمته من الشيخ أمين الخولي، طبقت مجموعة الضوابط التي رسمها استاذها للتفسير، ما خلا فكرة الموضوع، فإنها لم ترتبط في تفسيرها بفكرة الموضوع التي شدد الخولي في دعوته إليها، واعتبرها واحدة من الأصول الأساسية في التفسير الأدبي الذي اقترحه^(٥١).

ووجد في تلامذة أمين الخولي من يلتزم بفكرته في مراعاة وحدة الموضوع في التفسير الأدبي، وهو الدكتور محمد أحمد خلف الله، الذي تقدم برسالة دكتوراة سنة ١٩٤٧ حول «الفن القصصي في القرآن»، واستهلها بالقول: إن السبب الذي دفعه لأن يجعل القرآن ميدان أبحاثه، يرجع إلى نوع من الاستهواء، غرسه في نفسه استاذة الخولي، عن النهج الأدبي في فهم القرآن وتفسيره^(٥٢). إلا أن هذه الرسالة، أثارت احتجاجات واسعة، وسجلات عنيفة وقتئذ، بسبب تبني صاحبها لآراء غريبة في القصص القرآني، يخالف بها المشهور لدى المفسرين.

وصدرت نماذج تمثل محاولات متفاوتة، لدراسة موضوع معين من منظور القرآن، تناول مؤلفوها النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والقضائي وغير ذلك، مثل كتاب «الدستور القرآني في شؤون الحياة» لمحمد عزة دروزة، و«تفسير آيات الربا» لسيد قطب، و«المجتمع الإسلامي كما تنظمه سورة النساء» لمحمد محمد المدني، و«القرآن والمجتمع» لمحمود شلتوت، وسلسلة «مفاهيم القرآن» لجعفر سبحاني، وغيرها.

لكن النموذج المتميز من هذه النماذج، والذي حاز قصب السبق في تشييد

بناء نظري قرآني متين، هو كتاب « دستور الأخلاق في القرآن » للشيخ محمد عبد الله دراز، الذي قدّمه كاطروحة دكتوراة بجامعة السوربون نهاية عام ١٩٤٧، واتبع فيه نظاماً منطقياً لاستكشاف دلالات الآيات، وبالتالي استخلاص الشريعة الأخلاقية من القرآن في مجموعه^(٥٣).

ومع شيوع عنوان التفسير الموضوعي، واهتمام بعض الدارسين به، واتخاذهم له كعنوان لأبحاثهم القرآنية، لكننا نلاحظ اضطراباً في طرائق دراسته، فقد أسمى البعض أية محاولة للتكديس العددي للآيات في قضية مشتركة تفسيراً موضوعياً، واصطلح آخرون على كل محاولة لانتزاع مفهوم قرآني من بضعة آيات هذه التسمية.

وبعود هذا الالتباس إلى عدم تجلي الأصول النظرية لهذا النوع من التفسير إلا في وقت متأخر عن معظم المحاولات المارة الذكر.

فقد تبلورت الصياغة النظرية لمنهج التفسير الموضوعي في دروس التفسير التي ألقاها السيد الشهيد محمد باقر الصدر عام ١٩٧٩ على طلاب الحوزة العلمية في النجف الأشرف، وحدّد فيها بوضوح سمات هذا التفسير وطريقة تناوله للنص، وصلته بالحياة البشرية وما تحفل به من أفكار وأنشطة ومواقف. فأوضح أن هذا اللون من التفسير يتيح للمفسر التواصل مع التجربة البشرية، واستيعاب معطياتها المتنوعة، والصعود منها إلى النص، بمعنى أن التفسير الموضوعي « يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن، لا أنه يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن، فتكون عملية التفسير منعزلة عن الواقع، ومنفصلة عن تراث التجربة البشرية، بل هذه العملية تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن، بوصفه القيم والمصدر الذي تحدد على ضوئه الاتجاهات الربانية بالنسبة إلى ذلك الواقع »^(٥٤). وبذلك يتحقق نحو من الاندماج والتلاحم العضوي بين النص والواقع، وتتاح للمفسر إمكانات، تغتني وتتسع باتساع التجربة البشرية، وما يلابسها من منعطفات وتحولات، وما تجزئه من مكاسب في شتى المجالات. من هنا كان التفسير الموضوعي قادراً على أن يتطور، وينمو، لأن التجربة البشرية تتطور وتنمو باستمرار، وبذلك تساهم في اثرائه على الدوام^(٥٥).

كما صرح الشهيد الصدر بأن التفسير الموضوعي لا يهدف إلى إجراء تبسيطي يتمثل بتحشيد كمي لطائفة من الآيات في موضوع واحد، واستظهار المدلولات التفصيلية لها، ثم القيام بعملية دمج مبسط بين تلك المدلولات، وإنما

هو محاولة لاستخلاص المركب النظري، والتوصل إلى ما وراء المدلول اللغوي واللفظي التفصيلي، بغية استلهاً «أوجه الارتباط بين هذه المدلولات التفصيلية، والوصول إلى مركب نظري قرآني، وهذا المركب النظري يحتل في إطاره كل واحد من تلك المدلولات التفصيلية موقعه المناسب، وهذا ما نسميه بلغة اليوم بالنظرية، يصل إلى نظرية قرآنية عن النبوة، نظرية قرآنية عن المذهب الاقتصادي، نظرية قرآنية عن سنن التاريخ، وهكذا»^(٥٦).

ويمكن استخلاص ضوابط التفسير الموضوعي تبعاً لرؤية الشهيد الصدر بالآتي:

أ - انتخاب موضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية^(٥٧).

ب - استقراء كل ما يتصل بهذا الموضوع في القرآن الكريم من آيات.^(٥٨)
ج - استيعاب ما أثارته تجارب الفكر الانساني حول ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدمه الفكر الانساني من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخي من اسئلة، ومن نقاط فراغ. أي البدء من واقع الحياة البشرية، وحمل التجربة البشرية إلى القرآن، والتوحيد بينهما، لا بمعنى تحميل هذه التجربة على القرآن، وتأويل النص طبقاً لها، وانما بمعنى ان المفسر يقوم بعملية يوحد فيها بين التجربة والنص في سياق بحث واحد، لكي يستخرج نتيجة هذا السياق ويستطق موقف القرآن تجاه هذه التجربة^(٥٩).

د - استخلاص أوجه الارتباط بين المدلولات التفصيلية للآيات، وتحليل ودمج وتركيب المدلولات، بغية الوصول إلى مركب نظري قرآني^(٦٠)، تتظم في إطاره المدلولات التفصيلية باتساق متناغم^(٦١).

على هذا الضوء يكتسب التفسير الموضوعي معنى، لا تندرج تحته الكثير من المحاولات التي عدها مؤلفوها نماذج لهذا التفسير، لأنها لم تبلغ أو لم تهتد للنظرية القرآنية، وتوقفت عند صياغة المفهوم القرآني فحسب.

٤ - التفسير الاجتماعي:

تناول المفسرون في العصر الحديث مشكلات الحضارة، والانحطاط والتخلف، وتفشي الامية، والجهل، والمرض، والفقر، ومصادرة الحريات، والظلم والاستبداد، وغياب الدور الاجتماعي للمرأة، وغيرها من الابعاد الغائبة في معظم آثار السابقين.

واقترن ذلك بالدعوة لتحرير التفسير من الاستغراق في المباحث اللغوية، وسرد آراء الفرق، والافتراضات البعيدة عن روح القرآن.

وكانت السمة المميزة لخطاب المصلحين في هذا العصر، تتمثل باحياء دور القرآن في حياة الامة، واستلهام رؤيته حيال المشكلات والهموم الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية للمواطن، كي يعود القرآن من جديد لتوجيه المجتمع، والحضور الفاعل في دنيا الناس.

وقد استفاق وعي نخبة من العلماء على افكار السيد جمال الدين، الذي اهتم بالتعامل مع القرآن الكريم من منظور اجتماعي، وحرص على استجلاء معالجات القرآن وتدبيراته وسننه في الاجتماع البشري، كما يتبدى لنا من مراجعة مقالاته في مجلة «العروة الوثقى»، فمثلاً خصّ جمال الدين مسألة التفسير السُّنني باكثر من مقال، مضافاً الى الاشارات والتطبيقات السننية في تمام كتاباته. فقد كتب موضوعاً بعنوان «سنن الله في الأمم وتطبيقها على المسلمين» كشف فيه عن قوانين النهوض والانحطاط في الاجتماع البشري، وحث على ضرورة ادراك الامة ووعيتها الدقيق لهذه القوانين، اذا ما ارادت المساهمة في صناعة التاريخ^(٦٢).

وفي فترة لاحقة سعى تلميذه محمد عبده لتطوير هذا المنحى في فكر استاذة، فتوسع في بيان جذور السنن في القرآن الكريم في تفسيره، ولم يقتصر محمد عبده على ذلك، بل دعا لتدوين علم جديد يعنى بفقه السنن. ووجد ان تخلف المسلمين اليوم يبرر تدوين مثل هذا العلم، فمثلاً بررت حاجات الامة في الماضي تدوين علوم اصول الدين والفقه وغيرهما، فان المتطلبات الجديدة تقضي ببناء علم السنن^(٦٣).

وفيما بعد وجد فقه السنن تطبيقات ناضجة له في اعمال مالك بن نبي، التي عالجت مشكلات الحضارة والعوامل النفسية والاجتماعية لتطور الامم وانحطاطها^(٦٤). وهكذا تحدث الشهيد مرتضى المطهري عن المصير المشترك للامة وسنن اعتلائها وسقوطها في القرآن الكريم، وبين شمول هذه السنن ودوامها متى ما توفرت اسبابها وشروطها^(٦٥). واستخلص الشهيد الصدر اشكال السنن التاريخية في القرآن، وحلل في سياق بحثه عن نماذجها عناصر المجتمع في القرآن وموقع الدين في هذه العناصر، وانهى الى صياغة قوانين الثورة في ضوء ما يقرره التفسير السنني^(٦٦).

كذلك عالج أشهر المفسرين في العصر الحديث مشكلات الاجتماع الإسلامي، في ضوء ما يشي به النص القرآني، وحرصوا على استنطاق الآيات القرآنية واستكشاف رؤية القرآن ومعالجاته لهذه المشكلات.

كما يتجلى ذلك في تفسير «التحرير والتنوير» للشيخ محمد الطاهر بن عاشور الذي عمل فيه على استيعاء مقاصد القرآن وأهدافه، وهي المقاصد التي خصص لها المقدمة الرابعة من المقدمات العشر الممهدة لتفسيره، ودعا فيها المفسر إلى استقراء المقاصد وبيانها في التفسير، والقارئ إلى طلب المقاصد عوض الوقوف الجامد عند الجزئي من معاني والفاظ القرآن^(٦٧).

أما تفسير «تفهيم القرآن» للشيخ أبي الأعلى المودودي فقد تلون بطبيعة الحياة الحركية لمؤلفه، وغدا بمنابة سجل لجهاذه الدؤوب، وأنماط العوائق والاستفهامات التي اكتتفت حركته. ولعل ذلك هو الذي جعل المودودي يشير في مقدمة تفسيره، إلى أن الإنسان إنما يستطيع أن يتدبر القرآن ويفهمه فهماً سليماً، في الوقت الذي ينهض فيه ويبدأ الدعوة إلى الله، وهنا سينال تربية تقوده إلى سلوك خاص، يصطلح عليه المودودي «السلوك القرآني»، ويتسم هذا السلوك بوفرة المنازل في رحلة السالك، إذ يلتقي في كل مرحلة من رحلته بآيات وسور تنبئه أنه نزل في هذه المرحلة، فتفيض عليه ما يلزمه من زاد^(٦٨).

وبموازاة التجارب المذكورة في التفسير، نطالع تجربة رائدة جسدت النموذج الأمثل للتفسير الاجتماعي، نهض بها السيد محمود الطالقاني في إيران، فمنذ عام ١٩٣٩ تقريباً شرع الطالقاني بدروس لتفسير القرآن، ولم يقتصر على تلك الدروس، وإنما انطلق في مواعظه وخطبه على المنبر من القرآن، وتوكل في دعوته لإقامة القسط والعدل، وشجب الطغيان والظلم، على مفاهيم القرآن. فاصطبغ التفسير لدى الطالقاني بصبغة المقاومة والثورة ومناهضة الاستبداد، مما أثار حفيظة البعض الذين فوجئوا بتوظيفه للقرآن في بعث الحياة واستنهاض المجتمع، لأن هؤلاء ألفوا القرآن يوظف في حالات موت الإنسان، أو دفنه، أو تلقينه تحت الثرى، أو إقامة العزاء عليه، فافترن الكتاب الكريم لديهم بالموت والأموات، ولم يألفوا أية صلة له بالحياة والاحياء، حسب تعبير السيد الطالقاني^(٦٩).

ويبدو المدلول الاجتماعي للقرآن بأجلى صورة في تفسير «الكاشف» للشيخ محمد جواد مغنية، الذي قال عن تفسيره «حاولت أن أطبق آيات القرآن

على حياتنا، واربطها بأفعالنا ما استطعت»^(٧٠). واشبعه بالمشاغل والهموم اليومية للمجتمع، وعبر عن رؤية القرآن حيالها ببيان ميسر يفهمه كل أحد، ولم يتكلف فيه لغة خاصة بالنخبة، ولهذا كان تفسير «الكاشف» من اوفر التفسير حظاً من الانتشار بين القراء.

بقي ان نقول ان هذه الاشارات العاجلة، لم تهدف الى رصد الآثار الهامة في التفسير، وانما ارادت ان تعرف بأبرز الاتجاهات الحديثة في التفسير فاقبست امثلة والمحت الى بعض التفسير باجمال.

كما انها ليست بصدد نقد وتقويم التفسير او الاتجاهات الحديثة في التفسير، وانما توخت الالمام بشيء من بواعث نشأة هذه الاتجاهات ومسارها، حسب ما يتطلبه التمهيد لدراسة بعض انواع التفسير الجديدة التي يضمها هذا العدد.

الهوامش:

- (١) حدثني المرحوم عبد الحميد العلوجي رئيس تحرير مجلة المورد: انه جمع ما يقارب مليوني عنوان كتاب ومقالة في الدراسات القرآنية، مما كُتب بمختلف اللغات، منذ عام ١٩٥٢ إلى عام ١٩٩٢، وهو يعد لموسوعته في الدراسات القرآنية «الخزانة القرآنية»، لكنه غادر الحياة قبل ان ترى هذه الموسوعة البليوغرافية النور.
- (٢) السيد محمد حسين الطباطبائي. الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، ج ١: ص ١٠.
- (٣) قدرى قلعجي. ثلاثة من أعلام الحرية: جمال الدين الافغاني - محمد عبده - سعد زغلول. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٤ م، ص ٢٠.
- (٤) محمد باقر المجلسي. بحار الأنوار، ج ٩٢: ص ١٥.
- (٥) الشهيد مرتضى المطهري. التعرف على القرآن. ترجمة: محمد جواد المهري. طهران: ١٩٨٢ م، ص ٢٦.
- (٦) د. طه جابر العلواني. الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦، ص ١٥.
- (٧) ذكر هذا الحديث الشيخ جعفر السبحاني في كتابه: مفاهيم القرآن، ج ١: ص ١٩. عن كتاب: النواة في حقل الحياة. لمفتي الموصل الشيخ العبيدين.
- (٨) د. طه العلواني. مصدر سابق، ص ١٨.
- (٩) جمال الدين الأفغاني. الأعمال الكاملة. تحقيق: د. محمد عمارة. بيروت:

- بالاتمام عبد الحميد بن باديس». نفس
المعطيات السابقة، ص ١٣.
- (٣١) أسعد جيلاني. أبو الأعلى المودودي:
فكره ودعوته. ترجمة: د. سمير عبد
الحميد ابراهيم. لاهور: ١٩٧٨ م،
ص ٢٣٤.
- (٣٢) اسماعيل الحسني. نظرية المقاصد
عند الامام محمد الطاهر بن عاشور.
فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي،
١٩٩٥، ص ٩١.
- (٣٣) السيد محمد حسين الطهراني.
مهرتابان (بالفارسية). ص ٤١.
- (٣٤) السيد الشهيد محمد باقر الصدر.
المدرسة القرآنية. بيروت: دار التعارف
للمطبوعات، ١٩٨١ م، ص ١٨.
- (٣٥) أبو حامد الغزالي. جواهر القرآن.
ص ٣٠.
- (٣٦) الفخر الرازي. التفسير الكبير. (سورة
الاعراف، الآية ٥٤) ومواضع أخرى.
- (٣٧) بدر الدين الزركشي. البرهان في
علوم القرآن. ج ٢: ص ١٥٤ - ١٥٥،
١٨١.
- (٣٨) جلال الدين السيوطي. الاتقان في
علوم القرآن. ج ٢: ص ١٢٥ - ١٢٩.
- (٣٩) طنطاوي جوهري. الجواهر في
تفسير القرآن. ج ١: ص ٢ - ٣.
- (٤٠) د. محمود البستاني. القواعد البلاغية
في ضوء المنهج الاسلامي. ص ١٤.
- (٤١) د. غفت محمد الشرقاوي. اتجاهات
التفسير في مصر في العصر الحديث. ص
٢٧٨.
- المؤسسة العربية للدراسات والنشر،
١٩٨١ م، ج ٢: ص ٦٧.
- (١٠) عبد القادر المغربي. جمال الدين
الأفغاني: ذكريات وأحاديث. القاهرة: دار
المعارف، ١٩٤٨ م، ص ٢٧.
- (١١) الامام علي بن أبي طالب. نهج
البلاغه. جمعه: الشريف الرضي. خطبة
١٩٨ «في صفة القرآن» فقرة ٢٨.
- (١٢) عبد القادر المغربي. مصدر سابق.
ص ٦١.
- (١٣ - ٢١) جمال الدين الأفغاني،
ومحمد عبده. العروة الوثقى. بيروت: دار
الكتاب العربي، ص ٥٣، ٧٠، ١٢٨، ١٥٢،
١٦٩، ١٨٢، ١٤٥، ١٢٠.
- (٢٢) لاحظ الموارد الأخرى في: العروة
الوثقى. الصفحات ٦٣، ٧٩، ١٠٧، ١٥٥،
١٥٦، ١٦٢، ١٦٦، ٣٣٧.
- (٢٣) محمد عبده. الاعمال الكاملة. دراسة
وتحقيق: د. محمد عمارة. بيروت:
المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج ١:
ص ٥٨٩.
- (٢٤) المصدر السابق. ص ٢٨.
- (٢٥) محمد رشيد رضا. تفسير القرآن
الحكيم الشهير بتفسير المنار. بيروت: دار
المعرفة، ج ١: ص ١٧.
- (٢٦ - ٢٨) المصدر السابق. ص ١٩ - ٢٠.
- (٢٩) محمد البشير الابراهيمي. «خصائص
التفسير الباديي». تصدير لكتاب تفسير
ابن باديس. بيروت: دار الكتب العلمية،
١٩٩٥ م، ص ٢٠.
- (٣٠) توفيق محمد شاهين. «تعريف

- (٤٢) دائرة المعارف الاسلامية (مادة التفسير)، ص ٣٦٨ - ٣٧٤.
- (٤٣) د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، التفسير البياني للقرآن. القاهرة: دار المعارف: ص ١٠ - ١١.
- (٤٤) د. محمد عبد الله دراز. النبأ العظيم. الكويت: دار القلم، ص ١٥٥.
- (٤٥) نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم. صدر عن دار الشروق، في ٥٦٠ ص، سنة ١٩٩٦ م.
- (٤٦) المصدر السابق. ص ٥.
- (٤٧) محمد عزة دروزة. القرآن المجيد. بيروت: المكتبة العصرية، ص ١٩٩ - ٢٠٤.
- (٤٨) محمد المبارك. من منهل الأدب الخالد. بيروت: دار الفكر، ص ٦ - ٨.
- (٤٩) سيد قطب. التصوير الفني في القرآن. القاهرة: دار الشروق، ص ٣٤ - ٣٥.
- (٥٠) أمين الخولي. «مادة التفسير» في: دائرة المعارف الاسلامية. ج ٥: ص ٣٦٨ - ٣٦٩.
- (٥١) د. محمد ابراهيم شريف. اتجاهات التجديد في تفسير القرآن في مصر. ص ٥٩٧.
- (٥٢) د. محمد احمد خلف الله. الفن القصصي في القرآن. ص ١.
- (٥٣) د. محمد عبد الله دراز. دستور الاخلاق في القرآن. ص ٨ - ١٠.
- (٥٤) السيد الشهيد محمد باقر الصدر. المدرسة القرآنية. ص ٢٢.
- (٥٥) المصدر السابق. ص ٢٣ - ٢٤.
- (٥٦) المصدر السابق. ص ٢٧.
- (٥٧) (٦٠ - ٦٠) المدرسة القرآنية. ص ٢٨.
- ٢٩، ٢٧، ١٩.
- (٦١) للتعرف على اسس المنهج النظري لدى الشهيد الصدر، لاحظ مقالنا: «منهج التأصيل النظري في فكر الامام الصدر». في كتاب: محمد باقر الصدر: دراسات في حياته وفكره. لندن: دار الاسلام، ١٩٩٦، ص ١٢٧ - ١٤٧.
- (٦٢) جمال الدين الافغاني. الأعمال الكاملة. ج ٢: ص ٥٥ - ٦٠.
- (٦٣) محمد هياشور. سنن القرآن في قيام الحضارة وسقوطها. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٩٩٦ م، ص ٩.
- (٦٤) المصدر السابق. ص ١٢٤ - ١٣١.
- (صدرت مؤلفات مالك بن نبي في سلسلة تحت عنوان: مشكلات الحضارة).
- (٦٥) لاحظ كتابي: المجتمع والتاريخ، وفلسفة التاريخ، للشهيد مرتضى مطهري.
- (٦٦) المدرسة القرآنية. ص ٣٩ - ٢٣٨.
- (٦٧) محمد الطاهر بن عاشور. التحرير والتنوير. ج ١: ص ٣٨ - ٤٥.
- (٦٨) اسعد جيلاني. ابو الأعلى المودودي. ص ٢٤٢ - ٢٧٠.
- (٦٩) بهاء الدين خرمشاهي. تفسير وتفسير جديد (بالفارسية). طهران: انتشارات كيهان، ١٣٦٤ ش، ص ١٣٥ - ١٤٨.
- (٧٠) محمد جواد مغنية، تجارب محمد جواد مغنية. بيروت: دار الجواد، ص ١٤١.

التفسير البنائي

حوار مع:

د. محمود البستاني

□ المعروف أنك تناولت تفسير القرآن الكريم من خلال الهيكل الهندسي العام للسورة : في ضوء ترابط آياتها واتساق موضوعاتها وعناصرها وادواتها بعضها مع الآخر، وأسميته «التفسير البنائي للقرآن الكريم». متى بدأت صلتكم بهذا المنهج؟

□ بدأت صلتني بهذا المنهج قبل ثلاثين عاماً تقريباً، حيث نشرتُ بعض الدراسات المتصلة بهذا الجانب ودرّست البعض منها في الجامعة، كما طبعت الجزء الأول منها (وهو خاص بسورة البقرة) عام ١٩٨٠، وانتهيت من دراسة السور جميعاً منذ أمد طويل، إلا أن طباعتها لم تُتَحَّ الآن، حيث يتكفل (مجمع البحوث الإسلامية) في مشهد طباعتها في خمسة مجلدات.

□ ما هي المسوغات التي دفعتكم إلى تبني هذا المنهج في التفسير؟

□ المسوّغات التي حملتني على تبني هذا المنهج هي: ملاحظتي للدراسات التفسيرية قديماً وحديثاً، سواء اكانت تفاسير عامة أو تفاسير فنية، انها إما ان تتناول السورة الكريمة من خلال الدراسات (التجزئية) للآيات بحسب تسلسلها في السورة، أو تتناول الدراسة (الموضوعية) للظواهر المطروحة فيها، وكلتاهما لا تتناولان السورة بما انها نص مترابط وتتناغم آياته ومقاطعته وموضوعاته وعناصره وادواته فيما بينها، خلا بعض الإشارات العابرة إلى العلاقة بين بعض الآيات أو الموضوعات مع البعض الآخر، تحت مصطلحات من نحو (النظم) كما هو ملاحظ في الدراسات القديمة، وهي اشارات جزئية - كما قلنا - لبعض المواقع من النص.

وأما الدراسات الحديثة، فبالرغم من أن البعض منها قد توفّر على هذا الجانب، إلا أنه - في نطاق ما اطلعت عليه - لم يتناول السور جميعاً بقدر ما اقتصر على البعض منها، أو تناولها ولكن من خلال (المناخ الفكري العام) للسورة، حيث أن تناول المناخ العام إنما يضطلع بتبيين موضوعاتها والمحاوّر التي تركّز عليها، وهو أثر يختلف تماماً عن تناول البنائي أو العضوي لها، أي: صلة كل آية بما قبلها وما بعدها، وصلة كل مقطع بذلك وصلة هذه جميعاً مع بعضها الآخر، وصلة النص من حيث بدايته ووسطه ونهايته مع بعضها، ثم صلة أولئك بالعناصر الصورية والايقاعية ونحوهما أو بالادوات الفنية كالاداة القصصية وغيرها، أولئك جميعاً لم يتوفّر عليها دارس موروث أو معاصر، وهو ما حداني إلى تبني هذا المنهج بطبيعة الحال.

□ ما هي المعطيات الفكرية أو النفسية التي تترتب على ممارسة هذا المنهج؟ وهل تعتقد بأن الدراسات التجزيئية والموضوعية غير جديرتين بتقديم الرؤية المتوخاة من النص؟

□ مما لا شك فيه، أن لكل من المناهج المتقدمة معطياتها... فالدراسة التجزيئية تفرز عطاءها المطلوب من خلال الانارة التي تلقى على محتويات النص، ولعلها أوسع الدراسات التفسيرية شمولية ما دامت تتناول كل آية من السورة. والدراسة الموضوعية بدورها تفرز عطاءها من خلال تقديمها رؤية متكاملة حيال الظواهر الاقتصادية أو السياسية أو الاخلاقية أو الكونية أو الفقهية الخ، مما تستخلصه من مجموع السور الكريمة، لكن في الآن ذاته، يظل ثمة تساؤل مهم هو:

لماذا انتظم القرآن الكريم في (١١٤) سورة؟ ولماذا اتصلت كل سورة بطرح موضوعات محددة، قد تتكرر وقد لا تتكرر في سورة أخرى؟ ومع تكرارها في هذه السورة أو تلك، لماذا ترد في سياق يختلف عن السياق الذي وردت من خلاله في هذه السورة أو تلك؟ ولماذا كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يأمر كتاب الوحي بأن يضعوا الآية الفلانية في السورة الفلانية إلى جانب الآية الفلانية... الخ؟ أما كان من الممكن مثلاً أن تنتشر الآيات القرآنية على شكل مقاطع متفرقة دون أن توزّع في سور مستقلة؟ وهل أن انتظامها في سور مستقلة، إنما تم من أجل حفظها مثلاً؟ أو من أجل توظيفها في صلوات أو اذكار ونحوها؟

طبيعياً، لا: ومن الممكن ان يكون الأمر كذلك إذا افترضنا ان القرآن الكريم قد انتظم في سور قصار مثلاً، أما ان يبلغ بعضها ما يقارب (٣٠٠) آية، فأمر لا يأتلف والتصور المذكور.

إذن: ثمة (أسرار) تكمن وراء انتظام القرآن الكريم في سور (مستقلة)، وهو ما يضطلع المنهج (البنائي) بتوضيحها.

ويمكننا أن نقرّر على عجل بعض الحقائق المتصلة بهذا الجانب، فنقول: من الحقائق الواضحة في حقل الادراك أو الاستجابة حيال المعرفة وتمثلها، ان الذهن البشري يدرك الظواهر من خلال (الكل) - وهو أمر قد انتبهت اليه بعض الاتجاهات النفسية: كما نعرف ذلك جميعاً، يستوي في ذلك ان يتم الادراك لـ (الشكل) من خلال (جزئياته) أولاً، ثم الانتقال إليه، او من خلاله أولاً ثم الانتقال إلى جزئياته، وفي الحالتين ثمة ادراك لا ينفصل (كله) عن (جزئه) ولا جزؤه عن كله.

يترتب على ذلك: ان النص (أي كان نمطه) بما انه يستهدف (توصيل) افكاره إلى الآخرين، حينئذ فان عملية (التلقي) أو (الاستجابة) للنص لا تحقق هدفها إلا من خلال استشارته عقلياً وعاطفياً، وهو ما يتطلب معرفةً بطرائق الاستجابة وما يواكبها من العمليات النفسية التي تقضي الى تحقيق الإثارة المطلوبة كافتتاح النص بظاهرة ما، أو اجمالها أو تفصيلها أو حذفها أو اختزالها، أو التدرج أو التصاعد بها، أو توشيحها بعناصر تخيلية أو عاطفية: كالصورة أو الرمز وكالايقاع، او رفدها بأدوات قصصية أو حوارية... الخ، اولئك جميعاً يعتمدونها النص لتحقيق الانارة المطلوبة كما قلنا.

وفي ضوء هذه الحقائق المألوفة، يمكننا ان نتبين أهمية الدراسة البنائية للنص... فما دام المتلقي يستجيب للنص من خلال (الكل)، حينئذ فان الانتهاء من تلاوة السورة الكريمة سوف تقضي بالمتلقي إلى أن يظفر بالحصيلة النهائية التي استهدفها السورة، اي تترك لديه انطباعاً أو تأملاً أو (معرفة اجمالية) حتى لو كانت غائمة أو مضنية بحيث تعكس أثرها عليه بنحو أو بآخر بحسب درجة (وعيه بالقراءة)، فعندما نتلو سورة ما عندئذ قد نركز عليها جميعاً أو على بعض مقاطعها دون البعض الآخر، لكن مع التركيز الشامل عليها نتحسس - دون ان نعي أسرار ذلك - ان (أثراً ما) قد تركته في ذاكرتنا، قد يكون الأثر هو نبذ زينة الحياة الدنيا، أو الانبهار بأبداع الله تعالى، أو التخوف من المصير

الآخروي، أو التشجيع على الاتفاق، أو الحرص على تزكية النفس... الخ، بحسب المحور الذي تحوم السورة عليه، أو محاورها المتنوعة، ولكن في الحالات جميعاً نحسّ بأثر اجمالي (مركب) من افكارها الرئيسية والثانوية والعرضية والطارئة قد نسجها (التداعي الذهني) أو (التضاد) أو (التماثل) أو الآليات الذهنية والنفسية الأخرى التي تتشابه لتصوغ الأثر المشار اليه. وبهذا يفترق التناول للسورة من خلال عمارتها العامة عن التناول لبعض آياتها أو مقاطعها، حيث تنحصر معطيات ذلك في البعض المذكور، كما لو كانت بتناول ظاهرة الاتفاق أو الصلاة أو الابداع الكوني، أو غيرها، فيما ينسحب أثرها الجزئي على المتلقي.

□ هنا يثار تساؤل وهو ان السورة القرآنية لا تتناول الظواهر جميعاً، بل تقتصر على البعض منها مما يعني ذلك أن عمومية أثرها لا يتحقق إلا من خلال دراسة السور جميعاً من خلال علاقة بعضها بالآخر، وهذا ما لا يحققه التناول البنائي للسورة الواحدة، فينسحب عليها نفس الأثر الجزئي الذي نلاحظه في الدراسة التجزيئية والموضوعية؟

□ من الواضح ان القرآن لم يستهدف احداث الأثر في المتلقي من خلال قراءته للنص القرآني جميعاً في مفصل زماني واحد، بل جعل السورة هي (الوحدة) المقروءة بما تتركه من الأثر الذي اشرنا إليه، وهذا الأثر يختلف عن الأثر الجزئي الذي تتركه الآية أو المقطع، انه يتناول الظواهر الجزئية ولكن من خلال (الكل) الذي يجانس بينها، وهذا يختلف بطبيعة الحال عن الأثر المنفصل عن الكل، فمثلاً لو قرأنا سورة مريم عليها السلام لوجدنا (١٢) ظاهرة مشتركة بين جزئياتها، وهي ظواهر تتناغم فيما بينها لتشكل (معرفة) خاصة بعظمة الله تعالى فثمة محور يتحدث عن (الرحمة) ﴿ذكر رحمة ربك زكريا﴾ ﴿ولنجعله آية للناس ورحمة منا﴾ بالنسبة إلى عيسى عليه السلام، ﴿ووهبنا لهم من رحمتنا...﴾ بالنسبة إلى ابراهيم واسحاق ويعقوب عليهما السلام، ﴿ووهبنا له من رحمتنا اخاه هارون نبيا﴾ بالنسبة الى موسى وهارون عليهما السلام ويلاحظ ان عبارة (الرحمن) تتردد ثانياً في نهاية السورة بنحو ملحوظ بدلا من إسم (الله) تعالى مثلاً، ولنقرأ:

﴿اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا﴾ قول مريم عليها السلام.

﴿اني نذرت للرحمن صوما...﴾ قول مريم عليها السلام.

﴿ان الشيطان للرحمن كان عصياً﴾ قول ابراهيم عليه السلام.
 ﴿اذا تتلى عليهم آيات الرحمن﴾.
 ﴿جنات عدن التي وعد الرحمن عباده﴾.
 ﴿... ايهم اشدّ على الرحمن عتياً﴾.
 ﴿... فليمدد له الرحمن مداً﴾.
 ﴿ام اتخذ عند الرحمن عهداً...﴾.
 ﴿نحشر المتقين الى الرحمن وفداً﴾.
 ﴿إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً﴾.
 ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً...﴾.
 ﴿ان دعوا للرحمن ولداً...﴾.
 ﴿وما ينبغي للرحمن ان يتخذ...﴾.
 ﴿... إلا أتى الرحمن عبداً﴾.
 ﴿سيجعل لهم الرحمن وداً﴾.

فالملاحظ ان محوراً من بين (١٢) سمة مشتركة بين الشخصيات التي رسمتها السورة، قد اكتسب طابعاً عضوياً في النص هو سمة (الرحمة) حيث رسمتها مكررةً حيال كلّ من زكريا، عيسى، ابراهيم، اسحاق، يعقوب، موسى، هارون... كما انتخب النص اسم (الرحمن) ليتجانس مع صفة (الرحمة)، وكررها بنحو ملفت للنظر: كما لاحظنا، وذلك جميعاً سوف يحضر في ذاكرة المتلقي مفهوم (الرحمة) وواهبها (الرحمن - الله) تعالى، فاذا أضفنا الى ذلك سمات أخرى (عاجنها مفصلاً في دراستنا عن عمارة السورة القرآنية الكريمة) كالجنان والسلام والإنعام والمباركة والحفاوة والتقرب... الخ، نجد انها تتناغم أو تندرج (مع أو ضمن) سمة (الرحمة) بحيث تترك أثراً إضافياً لدى المتلقي (الواعي في قراءته) سواء انتبه على ذلك أم تمثلها بنحوٍ لا واع.

وهناك محاور أخرى في السورة المشار اليها مثل: الانجاب المعجز، والظواهر الاعجازية التي واكبتها... الخ، فيما تتكرر بدورها، وتتناغم مع صفات الله تعالى بخاصة: صفة (القدرة) و(الرحمة) حيث نعرف جميعاً أنهما لا ينفصلان عن فاعلية الله تعالى حيال الظاهرة الكونية.

إذن : عندما تُتناول السورة من حيث (الشكل) الذي تتركه عند المتلقي، ستترك أثراً (وعاء المتلقي أو لم يعه) لا تحققه القراءة الجزئية للنص، كما لا تحققه الدراسة الموضوعية طالما لم يتناول التفسير الموضوعي ما هو خارج عن اطار الظاهرة المبحوث عنها، بينما يتناولها التفسير البنائي ما دامت ترتبط بالظاهرة المبحوث عنها برابطة (التجانس) و(الاشتراك) و(التضاد) أيضاً.

ويمكننا ان نستشهد مثلاً بسورة (الكهف) من حيث الأثر الكلي الذي يتركه النص من خلال (التضاد)، فالسورة الكريمة تطرح ظاهرة (زينة الحياة الدنيا) عبر جملة آيات، وتتوكل على العنصر القصصي في تجلية الظاهرة المذكورة، انها تطرح قصة أهل الكهف بعد ان تمهد لها أو لنقل : عقيب الآية القائلة ﴿إنا جعلنا ما على الأرض زينة...﴾...الخ، وتطرح قصة صاحب الجنتين، وتطرح قصة ذي القرنين، في مواقع مختلفة من النص، وتطرح أيضاً قصة موسى عليه السلام وصاحبه (موسى) : المشهور جداً، وصاحبه : المجهول جداً). ان المتلقي - وهو ينتهي من قراءة النص - سيزدحم في خاطره اكثر من موقف (يضاد) الآخر، واكثر من شخص (يضاد) الآخر... فاهل الكهف قد انزوا تماماً ونبذوا زينة الحياة الدنيا (مع انهم يحتلون مراكز القوى في السلطة)، إلا ان صاحب الجنتين (تشبث)، بزينة الحياة الدنيا، حتى انه يشكك بقيام الساعة، وهذا يعني (التضاد) بين بطلي القصتين، و (التضاد) نلاحظه أيضاً - من زاوية اخرى - بين (صاحب الجنتين - المزرعتين) وبين صاحب (شرق الارض وغربها) ذي القرنين، فمع ان الآخر ملك الارض شرقها وغربها فانه هتف قائلاً هنا من رحمة الله تعالى بينما صاحب المزرعتين - وهما عديما القيمة بالقياس الى صاحب شرق الارض وغربها - كفر بنعم الله تعالى، وهذا يعني عنصر (التضاد) بين بطلي القصتين.

□ ماذا يعني مثل هذا التضاد بين أبطال متفاوتين في المراكز والادوار؟

□ ان قارئ النص سوف تحتفظ ذاكرته بالأثر (الكلي) الذي تتركه هذه القصص المتضادة، بحيث يخلص منها الى ضرورة نبذ زينة الحياة الدنيا، ولكن من خلال التمييز بين مختلف المواقف أو المنبهات التي يستجيب حيالها، فثمة موقف يتطلب (العزلة الاجتماعية)، لتحقيق عملية (النبذ للزينة)، وثمة موقف يتطلب (الحضور الاجتماعي) وتحقيق العملية ذاتها، وثمة منبه عادي ويقابله منبه قوي ينبغي أن تصدر الشخصية عن

كليهما باستجابة واحدة هي (النبد للزينة). هذه الهواجس والاضطراب وتداييعاتها سوف يحياها المتلقي بعد ان ينتهي من قراءة النص لتترك أثرها (الكلي) على تحديد موقفه من زينة الحياة الدنيا، بينما لو اقتصر على جزئية من النص : سوف تترك أثرها الجزئي ايضاً (كما لو حصلت لديه قناعة بالعزلة الاجتماعية عند قراءة لقصة أهل الكهف) دون ان يردفها بالقناعة المضادة، وهي : امكانية نبذ الزينة حتى في الدخول الى قلب الحياة الاجتماعية.

على اية حال، تظل القراءة الكلية للنص ذات أثر اشد سعةً من القراءة (التجزئية) و (الموضوعية) ايضاً، ما دامت الأخيرة تحصر المسألة في نطاقها المحدود دون ان يتجاوزها الى الأجزاء المتساندة والمتممة والمعمقة للظاهرة المبحوث عنها. وهذه السعة التي تطيع المنهج المذكور تتمثل ليس في نطاق الموضوعات او العناصر التي تم الاستشهاد بها، بل ان العناصر والادوات الدلالية واللغوية والشكلية وطرائف صياغتها سوف تسهم في تعميق الاستجابة المطلوبة التي يستهدفها النص.

□ اشارت الى ان العناصر والادوات الدلالية واللغوية... الخ، تسهم في تعميق الاستجابة الكلية للنص، تومئ الى ان المنهج البنائي له خطوطه المتنوعة في التناول. هل يمكن التعرف على الخطوط التفصيلية لهذا المنهج، اي مستويات التلاحم بين جزئيات النص في شتى محاورها، بعد ان أوضحت الخط العام للبناء من خلال استشهادك بنصي مريم وأهل الكهف؟

□ ثمة خطوط متنوعة لبناء النص، منها: ما يتصل بعلاقات الآيات والمقاطع والموضوعات مع بعضها. ومنها: ما يتصل بخطوط العمارة طويلاً أو أفقياً أو توازياً، اي : الرحلة التي يقطعها النص للرسو على الشاطئ. ومنها: ما يتصل بالعناصر والادوات الثانوية التي يوظفها النص لإثارة هدفه.

□ إنه لمن المفيد جداً، أن نلم بشيء من التفصيل بمستويات البناء المذكور، مع دعمها بنماذج من التناول... وليكن ذلك - في البدء - ما يتصل بالخط الأول من البناء وهو: معالجة النص من خلال آياته أو مقاطعه أو موضوعاته الملتحمة عضوياً.

□ من الحقائق التي ينبغي لفت النظر إليها ان علاقة الآيات بعضها مع الآخر لا تعني بالضرورة ان كل آية تجسّد سبباً أو مسبباً لما قبلها وما بعدها بقدر ما تعني : ان ثمة شبكة من الخطوط تتواصل فيما بينها بنحو أو بآخر مباشرة أو بنحو غير مباشر، ولكنها تفضي في النهاية الى (استجابة معرفية كليّة) بالنحو الذي أوضحناه في اجابة سابقة... مثلاً: عندما نواجه احدى السور المباركة (سورة الملك) نجد ان الآية الاولى تتحدث عن (المباركة) و (الملك) و (القدرة) الإلهية «تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير»، ونجد الآية التي تليها تتحدث عن خلق الموت والحياة بهدف الممارسة العبادية أو الخلافة «الذي خلق الموت والحياة ليلبؤكم ايكم احسن عملاً»، ونجد الآية الثالثة وما بعدها تتحدث عن خلق السماوات السبع، وإحكامها، ومنها: السماء الدنيا وتزينها جمالياً بالمصاييح، وجعلها في الآن ذاته (اداة) لرجم الشياطين، وإعداد العذاب لها، ثم إعداد العذاب للكافرين... الخ.

والآن : كيف ترتبط هذه الشبكة من الخطوط التي تتحدث عن الموت والحياة وهدفهما، والسماوات السبع وجماليتها ومهمة احداها (السماء الدنيا)، وتحدث عن العقاب الآخروي للشياطين والكفار، والأهم من ذلك هو: كيفية استجابتنا للأثر (الكلي) الذي يتركه النص في هذا الصدد... مما لا شك فيه، ان الآية الثانية ثم الثالثة وما بعدها هي تجسيد أو امتداد للآية الاولى (المباركة، الملك، القدرة) حيث يرتبط القسمان بشبكة الخلق «خلق الموت...» «خلق سبع سماوات...»، لكن : ما العلاقة بين الموت والحياة وبين خلق السماوات السبع؟، صحيح انهما (تشتركان) في (الخلق)، لكن ثمة مئات من الظواهر تخضع لعملية (الخلق) أيضاً، فلماذا (السماوات السبع) مثلاً مع التركيز على السماء الدنيا... ان النص عندما يربط بين الوظيفة الجمالية للمصاييح (الكواكب) وبين الوظيفة التأديبية «رجوماً للشياطين»، ثم إعداد العذاب لها، ثم إعداد العذاب للمنحرفين، انما يصل بين الخيط الذي ربط عملية خلق الموت والحياة بالممارسة العبادية، وبين الخيط الذي ربط ابداع المصاييح من خلال رجما للشياطين وبين التمرد على الممارسة العبادية بما هو احسن من العمل، حيث التقيا في شبكة واحدة هي: (العقاب الآخروي) فيما ذكر النص ان الله تعالى اعدّ للشياطين عذاب السعير «واعتدنا لهم عذاب السعير» وفيما ذكر النص ان الله تعالى جعل الكفار من اصحاب السعير «وقالوا لو كنا نسمع أو

نعقل ما كنّا في اصحاب السعير» «فاعترفوا بذنبهم فسحقاً لاصحاب السعير». إذن: «السعير» هو الشبكة التي التقتها خطوط الآيات التي جمعت بين متمردي الشياطين والبشر... وبهذا النمط من خطوط التواصل بين الآيات التي تأخذ سمتها الاستقلالية من جانب، وانصباها في أكثر من شبكة أو في شبكة واحدة من جانب آخر، نتبين مدى علاقة بعضها مع الآخر.

□ النموذج المتقدم يوضح واحدةً من آليات الربط بين آيات النص أو موضوعاته، ترى: ماهي الآليات المتنوعة التي يسلكها النص في بناء الموضوعات وانعكاساته على استجابة المتلقي حيال ذلك؟

□ ثمة طرائق متنوعة لربط الأجزاء التي تنظم السور، بعضها يتم من خلال التدايعات الذهنية، أو نمو مفهوماتها، أو تجانسها، أو التمهيد لها... الخ، فإذا أخذنا إحدى هذه الآليات وهي (التمهيد) مثلاً لموضوع ما، نجد أن هذا التمهيد قد يتصدّر السورة، وقد يتخللها، وفي الحالة الأولى يكون التمهيد (مقدمةً) أو (بدايةً) للنص، فيعكس أثره على (الوسط) (والنهاية أو الختام)... وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى سمة بنائية مهمة هي: أن الكثير أو الغالبية من السور الكريمة يمكن التنبؤ بموضوعاتها من خلال المقدمة التي تُستهل بها السورة حيث تطرح المقدمة بنحوٍ مجمل موضوعاً أو أكثر، يأخذ تفصيلاته فيما بعد، أو يتكرر في مواقع متقاربة أو متباعدة من النص، حيث نجد بعض السور تحوم بأكملها على ما طرحته (المقدمة) من أفكار، ونجد بعضاً تحوم غالبيتها - لا جميعاً - على ذلك، ونجد بعضاً ثالثاً (يكثّر) موضوع المقدمة في مواقع متنوعة من النص... وهكذا. ولعل الكثير من السور القرآنية الكريمة تخضع لهذا النمط الآخر من البناء، أي طرح (موضوع) في المقدمة، ثم طرح عشرات الموضوعات المستقلة خلال النص، إلا أن موضوع المقدمة يتسلل بين حين وآخر، إلى هذا الموقع أو ذاك من النص، ليصل بين أجزائه المتباعدة مثلاً... ويمكننا أن نستشهد بنموذج في هذا الصدد وهو: المقدمة أو القسم الأول من سورة (المائدة) حيث عرضت لظاهرة (الأكل) وما يواكبها من الحلية أو الحرمة، والتذكية أو عدمها بالنسبة للأنعام، وبالنسبة إلى طعام أهل الكتاب، وبالنسبة إلى الصيد والهدي... الخ، أولئك جميعاً طرحتها المقدمة بشيء من الاسهاب «أحلت لكم بهيمة الأنعام» «غير محلي الصيد» «حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به

والمنخقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب.. ﴿احلّ لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح﴾ ﴿واذكروا اسم الله عليه﴾ ﴿اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حلّ لكم...﴾. ومن الطبيعي ان يستخلص المتلقي من هذه المقدمة ان النص يستهدف من وراء ذلك (تزكية النفس) من خلال ظاهرة (الطعام).

بعد ذلك يقطع النص رحلة طويلة يطرح خلالها عشرات الموضوعات، بعضها يتصل بالوضوء والتيمم، وبعضها يتصل بسلك المكذبين واليهود والنصارى، وبعضها يتصل بابني آدم عليه السلام وقتل احدهما للآخر، الى موضوعات متنوعة اخرى؛ لكن مع التركيز على الكتابيين وانحرافاتهم، خلال ذلك، يتسلل صدئ (المقدمة) الى هذا الموقع او ذاك، مثل ﴿لا تحرموا طيبات ما احلّ الله لكم﴾، ومثل ﴿وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً﴾، ومثل ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾ ومثل ﴿ليبلونكم الله بشيء من الصيد﴾، ومثل ﴿لا تقتلوا الصيد...﴾ ومثل ﴿احلّ لكم صيد البحر...﴾ ومثل ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام﴾... هذه النصوص وردت في مواقع متفرقة من السورة الكريمة، وهي ذات صلة بمقدمتها كما هو واضح.

□ ولكن ماذا يعني ذلك أولاً، وما هو موقعها من عمارة السورة؟ ومن ثم:

ما هي انعكاسات ذلك على المتلقي، من حيث استجابته للنص، ومن حيث

كونه (كلاً) وليس آيات متفرقة تتحدث عن الطعام؟

□ مما لا شك ان استهلال النص أساساً بموضوع ما يعني - من حيث الاستجابة - ان المتلقي يتحسس بأهمية الموضوع، بأهمية حلية الطعام وأثره في تزكية وتطهير البدن والنفس، اي: الشخصية، بنحو عام... المهم ان المتلقي ستحتفظ ذاكرته بهذا الجانب ما دام النص قد استفتح الحديث به، خلال ذلك، سيواجه المتلقي موضوعات أخرى تتداعى بذهنه الى مفهوم (التزكية) أو (التطهير)، مثل: الوضوء والغسل والتيمم بصفتها تطهيراً، بخاصة ان النص يلفت نظره مباشرة الى هذا الجانب، ويقول له: ﴿ولكن يريد ليطهركم﴾ ... وتتوالى الموضوعات واحداً بعد الآخر، ليووجه المتلقي عبارة تقول ﴿لم يرد الله ان يطهر قلوبهم﴾، كما يوجه عبارات تتكرر مرات متعددة عن ﴿وأكلهم السحت﴾ و﴿صلة ذلك بعدم التطهير، كما يوجه عبارة ﴿انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس...﴾،

وصلة الرجس بعدم التطهير من الوضوح بمكان،... ويواجه عبارة ﴿قل لا يستوي الخبيث والطيب...﴾ وهذا من الوضوح بمكان أيضاً من حيث التزكية وعدمها وهذا يعني ان النص قد استهدف التركيز على (تزكية النفس) من خلال الطعام بخاصة، مضافاً الى ممارسات اخرى تصب في المفهوم المشار اليه.

اما كيفية انتقال النص من موضوع الى آخر، وصلة ذلك بمقدمة السورة ووسطها ونهايتها، فأمر لا يمكن الاستشهاد به الآن، حيث فصلنا الحديث عن ذلك في الدراسات الخاصة بعمارة النص.

□ ألا يمكنك ان تستشهد بنص قصير، لتتضح الصورة ؟

□ يمكننا الاستشهاد بذلك خلال عرضنا للاشكال البنائية الاخرى، ومنها : الشكل الذي تنعكس (مقدمته) على غالبية السورة، وهذا من نحو (سورة الاحزاب) مثلاً، حيث طرحت مقدمتها موضوعين، احدهما: ﴿يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين...﴾ والآخر ﴿ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه وما جعل ازواجكم اللائي تظاهرون منهن امهاتكم وما جعل ادعياءكم ابناءكم...﴾. والموضوعان مترابطان، حيث طالب الاول منهما بعدم إطاعة المنافق والكافر، والآخر عرض لبعض الوحدات الاجتماعية متمثلة في (الأسرة) ونطاقاتها، والرابط بينهما هو : انكار العلاقة المزدوجة بين الحب والكراهية في آن واحد ﴿ما جعل الله لرجل من قلبين﴾ يحب باحدهما قوماً وبالأخر اعداءهم (كما ورد ذلك عن الامام الصادق عليه السلام)... كذلك : ما جعل الله تعالى الزوجة التي يظاهر الرجل منها «أمّاً» في آن واحد، وكذلك ما جعل الله تعالى (المتبنى) (ابناً) للرجل في الآن ذاته... اذن : وصل النص بين موضوعي المقدمة من خلال نفي (الازدواجية) في الحب والكراهية، ونفي الازدواجية في الزوجة والأم، والدعي والابن.

هذان الموضوعان المجسدان لمقدمة السورة، سوف ينعكسان على غالبيتها، حيث يتجه النص الى عرض معركة الخندق، فيما (تحزّب) الكافرون والمنافقون حيال الإسلاميين، وفيما عرض النص لمواقفهم المنحرفة، ثم يتجه الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليعرض إلى (الأسرة) ونطاقاتها، متمثلة في علاقته صلى الله عليه وآله وسلم مع أزواجه، كما يعرض بعد ذلك إلى (الطلاق)، وعلاقة ذلك بمن لم يُسم لها المهر،

ثم مخاطبة النبي بإحلال الزوجات له ممن أعطاهن المهر، وما ملكت يمينه، وبأقربائه من بنات العم والعمات والخالة والخالات... الخ، كما يعرض آداب الدخول إلى بيوته صلى الله عليه وآله وسلم، ثم أحكام الحجاب لزوجاته،... ومن البين أن الموضوعات المشار إليها تدخل جميعاً ضمن (الأسرة ونطاقاتها وأحكامها) أي : مع أحد موضوعي (المقدمة)، بعد أن كان العرضُ لمعركة الأحزاب، يجسّد الموضوع الآخر من (المقدمة)، (أي: الحديث عن الكفار والمنافقين)، وها هو يتجه الآن إلى الحديث عن المنافقين فيقول ﴿لئن لم ينته المنافقون...﴾، وكان قبل ذلك (أي قبل أن يتحدث عن الطلاق) يُخاطب ﴿ولا تطع الكافرين والمنافقين﴾، كما أنه في آخر آية من النص يقول ﴿ليعذب الله المنافقين...﴾.. الخ

من خلال هذا العرض السريع لمحتويات سورة الأحزاب، نجد أن غالبية السورة تتحدث عن موضوعي (الكفار والمنافقين) من جانب، و (الأسرة) ونطاقاتها من جانب آخر، وهما الموضوعان اللذان طرحتهما (المقدمة)... خلال ذلك، يطرح النص جملة موضوعات سريعة لا تتجاوز آياتٍ معدودةً كالإشارة إلى اليوم الآخر وجزاءاته، وإلى ذكر الله تعالى وتسيبحة، وعرض الأمانة على السماوات والأرض والجبال... الخ، وبهذا نستكشف أن غالبية السورة قد حامت على ما طرحته (المقدمة)، وأن (الوصل) بين الموضوعات الثابتة والطارئة قد أُحكم بناؤه على النحو الذي أوضحناه، والمهم أن المتلقي - وهو ينتهي من قراءة السورة - ستحتفظ ذاكرته بأفكار وأحكام الأسرة والجهاد من حيث (العلاقات) التي تطبع أولاهما بسمه (الحب) والأخرى بسمه (الكراهية).

هذا فيما يرتبط ببناء النص من حيث انعكاس (مقدمته) على غالبية الموضوعات المطروحة في النص. وأما من حيث انعكاسها على النص بأكمله، فيمكن ملاحظة ذلك - على سبيل المثال - في سورة الطلاق، حيث استهلّت السورة بآية تتضمن محورين يتفرع أحدهما من الآخر، هما: التقوى وما يترتب عليها من تيسير الأمر ﴿واتقوا الله﴾ ﴿لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً﴾... طبيعياً، تتحدث الآية عن الطلاق ﴿يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن...﴾... بعد ذلك نواجه آيتين تطالبان بالإشهاد، وتعقبان ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً﴾، أي: نفس المحورين (التقوى) وتيسر الأمر، بعد ذلك تجيء آية جديدة لتطرح عدة اليأس وغير البالغ والحامل، وتعقب ﴿ومن يتق الله يجعل له من أمره يسراً﴾

اي : نفس المحورين (التقوى والتيسير)، ثم تجيء آية تطالب بالالتزام باحكام الله، وتعقب: ﴿ومن يتق الله، يكفر عنه سيئاته ويعظم له أجرا﴾ وهو محور (التقوى)، لكن : من خلال المرور بقنوات تتصل بسكنى المطلقة والانفاق عليها في العدة، ويعقب ﴿سيجعل الله بعد عسر يسرا﴾ وهو المحور المتفرع من التقوى. أخيراً يتقدم النص بحكاية أو اقصوصة تتحدث عن مجتمع منحرف باند، ولكن تخاطب مجتمع الرسالة ﴿فاتقوا الله...﴾، ثم تختم السورة بالمعطيات التي اغدقها الله تعالى على مجتمع الرسالة من خلال الاشارة إلى القرآن الكريم ونزوله على النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وعطاءاته الابداعية.. فالملاحظ، ان (المقدمة) عكست أثرها على النص بأكمله : مع اختلاف الموضوعات، بالنحو الذي عرضنا له.

وحينئذ، فان الحصيلة النهائية للنص (اي : اثرها الكلي على المستجيب) تظل تفرع ذاكرة المتلقي بمفهوم التقوى وما يترتب عليها من تيسر الأمر.

□ ذكرت ان (التمهيد) للموضوعات، قد يتصدّر السورة وقد يستلّلهما،

والأمثلة التي عرضت لها تُمثّل تصديراً للموضوعات اي (مقدمة) لها، أمّا

التمهيد الداخلي للموضوعات فلا تزال بحاجة إلى تقديم نموذج لها. ما

هي المستويات أو الطرائق التي يسلكها النص في هذا الصدد؟

□ أود أن ألفت النظر إلى ان (التمهيد) للموضوعات، يظل احد طرائق (الوصل) بين

اجزاء النص، والأ فئمة طرائق متنوعة لايجاد (الوصلة الفنية) المشار اليها، مثل

(التداعيات الذهنية) (النمو) (التجانس)...الخ، لذلك نجد ان النص الواحد قد يسلك

مجموعة الطرائق المتقدمة لايجاد الرابطة العضوية، بخاصة في السور الطوال. ففي

القسم الاول من سورة البقرة نواجه جملة مقاطع مثلاً، تمّ الربط بينها من خلال التجانس

والنمو والتداعي، وأيضاً من خلال التمهيد، فقد خُتم المقطع الرابع من القسم المذكور

بالآية الآتية: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً، ثم استوى إلى السماء فسواهن

سبع سماوات وهو بكل شيء عليم﴾. ان الفقرة الأخيرة من الآية ﴿وهو بكل شيء عليم﴾

تمثّل نموذجاً واضحاً لظاهرة (التمهيد)، حيث مهّدت للمقطع الجديد من النص وهو

المقطع الذي يتحدث عن تجربة (الميلاد البشري) حيث يبدأ بهذا النحو، ﴿وإذ قال ربك

للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء

ونحن نستبح بحمدك ونقدس لك قال أني اعلم ما لا تعلمون. وعلم آدم الأسماء كلها... قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم.... قال : ألم اقل لكم اني اعلم غيب السماوات والارض، واعلم ما تدون...».

فالملاحظ في هذا المقطع القصصي (المحاورة بين الله تعالى وبين الملائكة) ان العصب الفكري لهذه المحاورة هو (العلم)، حيث مهد له المقطع الأسبق بفقرة «والله بكل شيء عليم»، فجاء المقطع الجديد بأكمله يحوم على (علم) الله تعالى، متمثلاً في عبارات: أعلم، لا تعلمون، علم، ما علمتنا، أعلم، وأعلم... ومن الطبيعي جداً، ان المستلقي وهو ينتهي من قراءة المقطع الأسبق «والله بكل شيء عليم» ويواجه بمقطع يحوم على علم الله تعالى من خلال تجربة المولد البشري، بذلك النحو المدهش من المحاورة، انما يدعه النص متمثلاً (ولو بنحو لا واع) لعملية الربط بين إيداع الله تعالى للارض وللسموات وبين إيداعه للجنس البشري، حيث كانت الآية الأخيرة من المقطع الاسبق تقر انه خلق السماوات والارض، وها هو تعالى يخلق الإنسان، ولكن : من خلال الأخذ بنظر الاعتبار أنه تعالى «بكل شيء عليم» وأنه يعلم غيب السماوات والارض... الخ، نذكر ان النص في المقطع الاسبق عرض لخلق السموات والارض، وها هو في المقطع الجديد يتحدث عن (علمه) غيب السماوات والأرض... اذن: الاشارة إلى عملية (الخلق) وعملية (السماوات والارض) وعملية (العلم) تظل صدىً يتناغم بين مقطعي السورة من خلال تمهيد الأول للمقطع الجديد... والمهم هو، وهذا ما لا نمل تكراره ما ينعكس أثره على المتلقي من حيث استجابته للموضوعات (المتراطة) من خلال التمهيد المذكور وامثلته.

□ ذكرت نماذج متنوعة لبناء النص من خلال التمهيد وانعكاساته أو صلاته العضوية بالنص، واشرت إلى ان التمهيد هو احد طرائق الوصل، وان ثمة طرائق كالتداعي والنمو والتجانس تشكل ادوات الربط أيضاً، لا بأس بان تقدم نماذج لهذه الأنماط من ادوات الوصل.

□ ان الادوات المشار اليها تتداخل أو تستقل في نص ما، والمهم هو احداث أثرها المطلوب في استجابة القارئ (كليتة النص، ويمكننا - على سبيل المثال - ان نستشهد باحدى السور القصار وهي سورة (الصف) حيث استهلّت بإشارتها إلى من لم يقرن قوله بالعمل، ثم انتقلت إلى موضوع هو (القتال) صفّاً كالبنين المرصوص، وانتقلت إلى حكاية

عن موسى عليه السلام مكتفية بالاشارة إلى اذى قومه، ومعاقبتهم، ثم انتقلت إلى حكاية عن عيسى عليه السلام مكتفية بالاشارة إلى تبشيريه بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم، ونقضت النص بفقرة «فلما جاءهم بالبينات، قالوا: سحر مبين». ثم انتقلت إلى الحديث عن مجتمع محمد صلى الله عليه وآله وسلم «ومن اظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام، والله لا يهدي القوم الظالمين»... هنا - قبل ان نتابع موضوعات السورة المتبقية - يمكننا ان نلاحظ كلاً من «التمهيد» «التداعي» «التجانس» «النمو» تتداخل جميعاً في (النقطة) من مجتمع عيسى عليه السلام إلى مجتمع محمد صلى الله عليه وآله وسلم، فمجتمع عيسى وقد بُشِّرَ بمحمد ايضاً، اتهم عيسى بالسحر، ومجتمع محمد صلى الله عليه وآله وسلم اتهم محمداً صلى الله عليه وآله وسلم بالافتراء، وكلاهما سلوك (متجانس)، وفي الآن ذاته فإن الآية المبشرة بمحمد صلى الله عليه وآله وسلم هي (تمهيد) للحديث عن المبشر محمد صلى الله عليه وآله وسلم بالنسبة إلى قومه الذين اتهموه بالافتراء على الله تعالى، وفي الآن ذاته (يتداعى بالذهن) من مجتمع سابق إلى مجتمع لاحق، وايضاً فإن عملية الافتراء هي (نمو) لفكرة سابقة هي الاتهام بالسحر بالنسبة لمجتمع عيسى عليه السلام.

وهذا نموذج يبين لتداخل الادوات الرابطة بين الموضوعات. ويمكننا ان نلاحظ في النص ذاته (أجزاء) تستقل في ادوات ربطها مع الأجزاء الاخرى، وفيها عملية (النمو) للموضوعات. فالنص تابع حديثه عن مجتمع محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وقال «يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون» * هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون» ثم يتابع حديثه عن المجتمع المذكور، فيشير إلى الإيمان بالله ورسوله، وممارسة الجهاد، والاثابة على ذلك دنيوياً واخروياً، ثم يختم حديثه بالدعاء إلى المؤمنين بان يصبحوا كحواري عيسى عليه السلام، ويختم ذلك بفقرة «فايدنا الذين آمنوا على عددهم فاصبحوا ظاهرين»... فالملاحظ ان الاجزاء الأخيرة تتحدث عن (اظهار) الدين (وهو الاسلام) «ليظهره على الدين كله» وتختتم حديثها باظهار المؤمنين في زمن عيسى على عدوهم «فاصبحوا ظاهرين»،... فالفقرة التي ختم بها النص (ظاهرين) والفقرة التي توسط بها النص (ليظهره)، يعدّ الاولى منها (نمواً) لفكرة الآخر لكن من خلال الارتداد إلى حدث

سابق.

واما النماذج التي تمثل (النمو) بحسب تسلسله الزمني، يمكننا ان نستشهد باحد النماذج من السور الطوال، ففي سورة الاعراف عبر قصة موسى عليه السلام مع قومه ومع فرعون، خاطب قومه الذين تحملوا شدائد فرعون قائلاً ﴿عسى ربكم ان يهلك عدوكم، ويستخلفكم في الارض، فينظر كيف تعملون﴾... فهذا الخطاب يتضمن ثلاث ظواهر: التنبؤ بهلاك فرعون، التنبؤ باستخلافهم في الارض، الا ان الظاهرة الثالثة ﴿فينظر كيف تعملون﴾ لم يتنبأ لها موسى عليه السلام بل تركها مفتوحة تتوقف على ما سيعمله القوم بعد هلاك فرعون واستخلافهم. وسنبين سر ذلك فيما بعد وهذا بطبيعة الحال احد مستويات (النمو الفني) للحدث.

بعد ذلك تتابع السورة حديثها عن موسى عليه السلام وتعامله مع فرعون ومجتمعه، حتى تصل إلى القول ﴿فانتقمنا منهم فاغرقناهم في اليم... واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها...﴾... اذن : الفقرة السابقة على هذين الحدين (اغراق مجتمع فرعون، واستخلاف قوم موسى) وهما الفقرة القائلة ﴿عسى ربكم ان يهلك عدوكم، ويستخلفكم﴾ هذه الفقرة (تنامت) اي انتقلت من طور (الكلام) إلى طور (الحدث) الذي تحقق بالفعل، أو لنقل : جاءت فقرة ﴿فاغرقناهم في اليم﴾ تنامياً لعبارة ﴿عسى ربكم ان يهلك عدوكم﴾ حيث هلك بالفعل... وكذلك : جاءت فقرة ﴿واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها﴾ تنامياً لعبارة ﴿ويستخلفكم في الارض...﴾. لكن : بالنسبة إلى عبارة موسى الاخيرة وهي ﴿فينظر كيف تعملون﴾ نجدها لا تتنبأ بالبشارة التي لاحظناها بالنسبة إلى هلاك العدو واستخلاف مجتمعه، بل جعلت القضية (معلقة) أو (مفتوحة) تتوقف على ما سيفعله القوم، نظراً لمجهولية سلوكهم، وبالفعل، ما ان جاوز قومه البحر حتى شاهدوا قوماً يعبدون الاصنام، فقالوا: ﴿يا موسى : اجعل لنا الهاً كما لهم آلهة...﴾. اذن : قد انحرف قومه... وهذا الحدث «حدث الانحراف وسواه من الأحداث التي سردها القصة» يجسد جواباً لفقرة ﴿فينظر كيف تعملون﴾ حيث تعني هذه الفقرة ان الله تعالى سوف يرتب الأثر إيجابياً أو سلبياً على نمط السلوك الذي سيصدر عنه الاسرائيليون، وهذا هو احد مصاديق عملية (النمو) العضوي للموضوعات، مضافاً إلى مصاديق الآخرين : هلاك العدو، والاستخلاف.

المهم، هذه الاداة (النمو) قد استقلت في النص الذي عرضنا له الآن، بينما تداخلت مع الادوات الاخرى (التداعي) (التجانس) (التمهيد) في النص الأسبق، وكذلك سائر الادوات الأخرى مما لا حاجة إلى الاستشهاد بنماذج لها.

□ اتضح حتى الآن أحد الخطوط الثلاثة التي تنظم عمارة السور القرآنية، وهو : البناء القائم على صلة (اجزاء النص) بعضها مع الآخر، ويبقى الخطان الآخران، وهما: البناء القائم على (هيكلية) النص، والادوات الموظفة لانتارة هدفه.

□ بالنسبة إلى (هيكلية النص)، فان مادة المعرفية قد تطبعها (وحدة الموضوع) - وهو نادر بالقياس إلى (تعددية الموضوعات)، ولكن في الحاليين ثمة بناء عام يخضع بطبيعة الحال للوحدة العضوية، الا ان الفارق بينهما (من حيث الشكل أو الهيكلية)، ان الاول منهما يأخذ - في الغالب - تسلسله الزمني أو الموضوعي، وحيناً آخر يأخذ تسلسله النفسي، وفي الحاليين فان المرحلة التي يقطعها النص لا تتجاوز (بدايتها ووسطها وختامها) تخوم الموضوع المحدد. بعكس الآخر منهما (اي: النص متعدد الموضوعات) فيما يخضع بناؤه للزمان النفسي في الغالب، ومن ثم فان الرحلة التي يقطعها النص تتقاطع أو تتوازي (بدايتها ووسطها ونهايتها) بحسب متطلبات الاستجابة الكلية التي يستهدفها النص في هيكلية.

ويمكننا ان نستشهد أولاً ببعض النماذج من النمط الاول (اي : النص المستوجه الموضوع) مع الاشارة إلى ان الوحدة الموضوعية لا تعني انحصارها في سياق مقفل، بل قد تنصدرها أو تختتم بها موضوعات أخرى، خاصة في السور التي تتمحض للعنصر القصصي: مثل سورة يوسف فيما تنصدرها وتتعبها جملة من الافكار المستهدفة في النص... كما انها قد تبدأ بعرض مجمل للموضوع، ثم تأخذ بتفصيلاته، ومثاله من السور القصار جداً: سورة الفيل حيث عرضت أولاً أجمال الموضوع ﴿الم تركيف فعل ربك واصحاب الفيل، الم يجعل كيدهم...﴾، ثم فصلت الحدث بحسب تسلسله الزمني ﴿فارسل عليهم طيراً ابابيل ترميهم بحجارة من سجيل فجعلهم...﴾... ومن الطبيعي، ان تصدير الحدث او الموقف بما هو مجمل له مسوغاته النفسية في عملية الاستجابة، حيث يدع المتلقي متشوقاً إلى معرفة تفصيلاته.

وقد لا ينطوي النص على المقدمة الاجمالية، ومثاله من النصوص التي تتضمن (الحدث) سورة القدر، ومثاله من النصوص التي تتضمن (الموقف) سورة (الكافرون)، وفي الحالين، فإن الحدث أو الموقف يأخذان في الغالب - كما اشرنا - تسلسلهما الزمني أو الموضوعي، الا نادراً أو في جزئية منه... مثل سورة نوح، فيما اخذت تسلسلها الزمني الموضوعي منذ الانذار، وحتى عملية الغرق ﴿مما خطيئاتهم اغرقوا، فادخلوا نارا...﴾ إلا ان النص نقل نموذجاً لنوح عليه السلام بعد عملية الغرق ﴿وقال نوح: رب لا تذر على الارض من الكافرين دياراً...﴾، فهذا الموقف هو ارتداد إلى (الوسط) كما هو واضح، اي: ان دعاءه كان قبل حدث الغرق، ولكن النص رسمه بعد الحادثة، وهو اثر له مسوغاته في عملية الاستجابة.. فمن الواضح ان كلاً من (مقدمة) النص و (نهايته) يحمل أثراً أكثر فاعلية لدى المستجيب حيث تحتفظ ذاكرته بهما، وهذا ما تجسد في السورة التي نحن في صدها. فيما ان حادثة الطوفان تتفاوت عن سواها بالابادة الشاملة للمنحرفين (من الناحية الجغرافية) بالقياس إلى الابادة الاقليمية التي تعرضت المجتمعات المنحرفة الأخرى إليها، وبما انها - من جانب آخر - قد اقترنت بانقاذ الثلة القليلة من المؤمنين حيث كانت النواة لميلاد واستمرارية الوجود البشري، وبما انها من جانب ثالث، قد اقترنت بظاهرة متسمة بخطورة كبيرة هي: ان دعاء نوح عليه السلام قد حمل مسوغه المهم جداً، وهو: ان مجتمعه - لو ترك وشأنه دون انزال العقوبة المبيدة - سيترتب عليه: إضلال العباد واستيلاء الفجار الكفرة ﴿ان تذرهم يضلوا عبادك، ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً...﴾ لذلك جميعاً، فان اختتام النص بموقف يرتد إلى وسط القصة، سيترك أثره الاستجابي على المتلقي بحيث يتمثل هذه الدلالات التي توضح له المسوغات التي دفعت (نوحاً) عليه السلام إلى دعائه المشار اليه وما يترتب على ذلك من النتائج.

وبغض النظر عن ذلك فان النص في وحدة موضوعه يظل بدوره خاضعاً للوحدة العضوية من حيث انتخاب (جزئياته) وتنظيمها واخضاعها لاهداف النص. ففي سورة (الناس) مثلاً - وهي تتحدث عن موضوع الاستعاذة بالله تعالى من شياطين الإنس والجن.. نجد ان النص - على سبيل المثال - يتحدث عن الاستعاذة بالله تعالى عبر صفات ثلاث ﴿رب الناس﴾ ﴿ملك الناس﴾ ﴿إله الناس﴾، مع أنه من الممكن ان يكتفي بعبارة (الله) تعالى وحدها كما يلاحظ ذلك متمثلاً في موقع آخر من النص القرآني الكريم ﴿وإذا

قرأت القرآن فاستعذ بالله...» وحينئذ عندما ينتخب هنا ثلاث صفات، فهذا يعني ان ثمة شراً وراء ذلك، وهو - كما نحتمل ذلك - ان النص في صدد عملية الاستعاذة بالله تعالى في مطلق السلوك، من مطلق الوسائوس، وعندها: فان انتخاب الرب والملك والاله انما تستوعب مستويات الاستعانة أو الاستعاذة جميعاً، فصفاً (الرب) مثلاً ترتبط بظواهر التدبير والتربية ونحوهما، وصفاً (الملك) ترتبط بظواهر القدرة والسلطة ونحوهما، وصفاً (الاله) ترتبط بصفات العبودية. وسلوك الانسان بدوره يفتقر حيناً إلى من يسنده تدبيراً، وحيناً إلى من يسنده سلطة، وحيناً إلى من يتجه اليه عبادة... وعندها: فان الاستعاذة بالرب والملك والاله تحقق هدف المستعيز على شتى مستوياته. وهذا النمط من بناء النص يجسد جزئية منه، وكذلك إذا اتجهنا إلى سائر الجزئيات كصفتي الوسواس والخناس، وظاهرة التكرار لعبارة (الناس) في آيات السورة جميعاً، أولئك بدورها تخضع لعمليات (بنائية) تنظم هيكل النص في نهاية المطاف.

اما إذا انتقلنا إلى هيكلية النص في نمطه الآخر وهو الغالب - كما اشرنا - في السور القرآنية الكريمة، ونعني به: (تعدد الموضوعات)، فان عملية البناء تأخذ - بطبيعة الحال - مساراً متشابكةً ألمحنا إلى جانب منها في فقرات سابقة، الأمر كذلك بالنسبة إلى (هيكلية بنائها) اي: المرحلة التي يقطعها النص، والمحطات التي يقف عندها، والجهة التي يسير إليها، والمحطة الأخيرة أو الشاطئ الذي يرسو عليه.

وبنحو عام، يمكننا ان نشير إلى جملة (هياكل) في هذا الصدد، منها:

- ما يمكن تسميته بالمرحلة الأفقية للنص، اي ان السورة تبدأ بموضوع ما وتختتم بالموضوع نفسه، واما الوسط فيتناول موضوعات متنوعة ترتبط - بطبيعة الحال - مع بعضها الآخر وفق ما ألمحنا اليه في فقرات سابقة والمهم، ان المرحلة الأفقية للنص هي ما تبدأ بموضوع وتختتم بالموضوع ذاته، وهذا من نحو سورة (المزمل) مثلاً حيث تبدأ ﴿يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا، نصفه أو انقص منه قليلا، أو زد عليه...﴾ وتختتم بالموضوع ذاته ﴿ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل ونصفه وثلثه...﴾ فقيام الليل بمستوياته الثلاثة هو الموضوع الذي بدأ به النص وختم به، واما الوسط فقد تناول موضوعات أخرى كما هو واضح، ومنها:

- ما يمكن تسميته بالمرحلة الطولية، وهي ان تبدأ السورة بموضوع وتنتهي بموضوع

آخر.. وهو ما يطبع غالبية السور القرآنية الكريمة، حيث تتشابه وتتنامى وتتلاقى خطوط البداية والوسط والنهاية وفق هيكل محكم البناء، سواء اكانت السورة تتضمن عشرات بل مئات الموضوعات الرئيسية والثانوية والفرعية والطارئة والمعتضة (كسورة البقرة حيث أوضحنا مفصلاً هيكلها)، أو كانت ذات موضوعين فحسب، مثل سورة (المطففين) حيث كانت (بدايتها) تتحدث عن التطفيف، و (نهايتها) تتحدث عن الموقع الآخروي للمؤمنين، إلا ان النص ربط بينهما من خلال محور مشترك هو (اليوم الآخر وجزاءاته) حيث تحدث عن المطففين ﴿الا يظن أولئك انهم مبعوثون﴾ ثم تحدث عن المكذبين وجزاءاتهم، والمؤمنين وجزاءاتهم.

ومنها:

- ما يمكن تسميته بالمرحلة أو البناء المقطعي، اي ان السورة تطرح جملة من الموضوعات، وتصل بينها عبر محطة مشتركة تجتمع عندها الموضوعات، وامثلته كثيرة في النصوص القرآنية، بعضها يسم الهيكل العام للنص مثل سورة المرسلات، حيث تجتمع موضوعاتها عند الآية الكريمة ﴿ويل يومئذ للمكذبين﴾، متكررة طوال السورة، عدا مقدمتها التي تطبع كثيراً من السور القرآنية الكريمة : كالقسم بالظواهر الابداعية ونحو ذلك، فيما لا تعدّ (بداية) للنص بل (مقدمة) لبدايتها. وكذلك سورة الرحمن التي تجتمع موضوعاتها (عدا المقدمة) عند فقرة ﴿بأي آلاء ربكما تكذبان﴾.

واما صياغة هذا النمط من البناء المقطعي في ثنايا النص، اي ما يطبع جزءاً من النص (لا النص بأكمله) فيمكننا ملاحظته في كثير من السور القرآنية الكريمة : مثل (المؤمنون) (الشعراء) (الصافات) (القمر)... الخ وفي هذا السياق فان المحطة المشتركة التي تلتقي عندها الموضوعات من التنوع بحيث لا يمكننا ان نلّم بمستوياتها في هذه الفقرة التي نتحدث عنها، بل نحيل القارئ إلى دراستنا المفصلة في هذا الحقل.

□ ذكرت نمطين أو خطين من اشكال البناء العضوي للنص، احدها ما يرتبط بصلة اجزاء النص بعضها مع الآخر، والآخر ما يرتبط بـ (هيكلية النص). يبقى ان تحدثنا عن النمط الثالث منها، وهو العناصر أو الادوات التي تشكل (اضاءات) لاهداف النص، كالعناصر أو الادوات القصصية والصورية والايقاعية ونحوها.

□ ثمة أدوات وعناصر متنوعة (يوظفها) النص - كما ذكرت - لآنارة اهدافه وفي مقدمة ذلك الاداء القصصية، فبالرغم من ان القصة تشكل جنساً أدبياً مستقلاً، إلا ان الموروث المكتوب باللغة العربية لم يألّف الشكل المذكور إلا في بعض نماذجه النادرة أو المترجمة أو المكتوبة في فترات خاصة دون غيرها، إلا انها جميعاً - اذا استثنينا الفترة المعاصرة - تظل نماذج هزيلة لا تتوفر فيها خصائص الصياغة القصصية. لذلك فان النص القرآني الكريم حينما استخدم العنصر المذكور انما جسّد احد وجوه اعجازه بحيث لم تستطع الكتب البلاغية التي ألفت خلال القرون الماضية ان تعرض ولو لقاعدة أو خصيصة قصصية واحدة بل جهلت ذلك تماماً. والمهم ان النص القرآني قد وظّف هذا العنصر (بصفته اشدّ الادوات استثارة وتشويقاً للمتلقّي) واستخدمه بنحو ملحوظ، حتّى أنّه خصص سوراً كاملة أحياناً لهذا الهدف، مثل سورة يوسف، نوح، وغيرها كما (غلب) هذا العنصر على النثر غير القصص في نصوص أخرى، فضلاً عن استخدامه في كثير من النصوص بحسب السياقات التي تتطلب ذلك (وقد كتبنا دراسات كاملة عن النصوص القصصية في السور جميعاً، من حيث خصائصها على شتى المستويات، ومنها: كيفية توظيفها للأفكار الرئيسية أو الثانوية التي تحوم السورة عليها، وهي ما تعيننا الآن في هذه الفقرة من الاجابة. ويمكننا بنحو سريع ان نعرض لبعض اشكال (التوظيف) لهذا العنصر من حيث صلته ببناء السورة الكريمة أو بناء جزئياتها، منها:

- ما يشكل بذاته بناءً عاماً تستقل به السورة - كما اشرنا، ومن نماذجه سورة نوح، حيث اعتمدت (الهيكل الطولي) في بناء الحدث والموقف، واعتمدت (الحوار) - عدا المقدمة - أداةً لتجسيد ذلك، كما تنوع الحوار في انماط ثلاثة: الحوار المستقل (مثل محاورته مع قومه - قال يا قوم اني لكم نذير... الخ) والحوار المتداخل مثل محاورته مع الله تعالى من جانب ونقله اليه، ثم محاورته مع قومه ﴿قال رب : اني دعوت قومي ليلا ونهارا...﴾ والحوار المتكرر، حيث تكررت المحاوراة المتداخلة مثل :

﴿قال : رب اني دعوت قومي...﴾.

﴿قال نوح : رب انهم عصوني﴾.

﴿وقال نوح : رب لا تذر على الارض...﴾.

ولا يمكننا الآن ان نعرض لمستويات الحوار المشار اليها، بقدر ما نعتزم لفت النظر إلى

البعض منها، من حيث علاقته بالمرحلة الطولية للنص، وعلاقته بطول الزمن المستغرق قرابة ألف سنة، حيث يفسر لنا أحداث الحوار وهو (الحوار المتكرر) الذي لاحظناه في النصوص الثلاثة اعلاه، فيما يمكن الذهاب إلى أن طول المدة تستتبع مثلاً أن يتجه نوح إلى الله تعالى لينقل تجربته مع قومه بين حين وآخر من الدهر، أو يمكن الذهاب إلى أن نمط تعامله مع قومه وتعاملهم يستتبع تكرار المحاورة، حيث أن الأولى تحدثت عن أسلوب انذاره (ليلاً ونهاراً، جهاراً، إسراراً) واسلوب تمردهم ﴿جعلوا أصابعهم في آذانهم...﴾، وحيث تحدثت الأخرى عن أسلوب آخر من تمردهم ﴿واتبعوا من لم يزد...﴾ (ومكراراً...) ﴿وقالوا: لا تذرنا الهتك...﴾، وحيث تحدثت المحاورة الثالثة عن الطلب إلى الله تعالى بأن يبيدهم. المهم أن هذا أحد أشكال المحاورة المرتبطة بهيكل النص من حيث انطوائه على طول المدة التي قضاها نوح مع قومه، أو من حيث نمط دعوته ونمط تمرد قومه.. الخ، بينما نجد في النصوص الأخرى، مستويات أخرى من العرض لقصة نوح تتناسب - بطبيعة الحال - مع الأفكار المطروحة في هذه السورة أو تلك. والأمر نفسه بالنسبة إلى قصص موسى عليه السلام مثلاً، حيث يوظف العنصر القصصي لمتطلبات النص ذاته، فترى حيناً أن قصص موسى تبدأ من منتصف الأحداث (كالبحث عن الله تعالى)، وحيناً تبدأ من المواجهة مع فرعون، وحيناً مع هلاك فرعون..، كما يذكر من مواقف القصة وأحداثها ما يتناسب ومناخ السورة الكريمة من حيث نمط الأفكار المطروحة فيها، وهو أمر لا يسعنا أن نعرض له الآن (ونحيل القارئ إلى دراستنا المفصلة عن قصص القرآن - دراسات فنية في قصص القرآن)... ومنها:

- ما يشكل توظيفاً لبعض جزئيات النص ومحاورة الفكرية، أو عنصراً جزئياً لمحور وفكرة النص، ويمكننا الإشارة إلى نماذج كثيرة في هذا الصدد، ففي سورة (القلم) مثلاً تشكل ظاهرة (الحلف) إحدى محاور النص ﴿ولا تطع كل حلافٍ مهين﴾ لذلك ما أن انتهى من سرد الصفات الرديئة لهذا الحلاف المهين حتى أردف ذلك بقصة ﴿أصحاب الجنة إذ أقسموا ليصرمنها مصبحين...﴾.

وفي سورة الكهف ما أن انتهى النص من الآيتين ﴿إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم إيهام أحسن عملاً وإنا لجاعلون ما عليها صعيداً جرماً﴾ حتى أعقبها مباشرة بقصة أهل الكهف الذين نبذوا زينة الحياة الدنيا ﴿إم حسبك أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا

من آياتنا عجباً.

وفي سورة (ياسين) ما ان انتهى النص من مقدمتها التي قالت: ﴿وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون...﴾ حتى اعقبتها بقصة (اصحاب القرية) حيث أرسل اليهم رسولان فكذبوهما، فعززا بنال، فكذبوه، وسانداهم الرجل من أقصى القرية، ومع ذلك لم يؤمنوا فجاءت القصة (موظفة) لتعزيز الآية القائلة بان الكفار أنذروا أو لم يُنذروا لا يؤمنون.

ما تقدم يجسّد نماذج لجزيئات النص معززة بالاداة القصصية... وثمة نماذج كثيرة تجسّد توظيفاً مباشراً لفكرة أو الفكرة التي تحوم السورة عليها مثل سورة (القمر) في عرضها لجملة قصص توظف لظاهرة (التكذيب) التي طرقتها المقدمة ﴿وان يروا آية يعرضوا...﴾ ﴿وكذبوا...﴾ ﴿... فما تغن النذر﴾. فجاءت قصص قوم نوح وعاد وشمود ولوط وفرعون تحوم جميعاً على عرض ظاهرة (التكذيب) حيث استفتحت كل قصة بعبارة ﴿كذّبت﴾ مثل:

كذبت قبلهم قوم نوح، فكذبوا عبدنا... كذبت عاد... كذبت ثمود بالنذر... كذبت قوم لوط بالنذر... كذبوا بآياتنا (اي: قوم فرعون)...

واما القصص التي توظف بنمو غير مباشر للمحاور الرئيسية للنص، مثل سورة البقرة التي ينتظمها محور (هو: التقوى)، ومحور آخر (هو: الامانة والاحياء)، وعرض لسلوك الاسرائيليين يستغرق ثلث السورة تقريباً، نجد ان عملية التوظيف للعنصر القصصي تلعب دوراً مهماً في بناء السورة الكريمة من خلال بعض المحاور المشار اليها. ففي محور (الامانة والاحياء) نواجه جملة قصص بعضها متجاوز، وبعضها متباعد بين مواقع متنوعة من السورة، فهناك قصة البقرة التي ذبحت وأحيي بذيلها المقتول، وهناك قصة الطيور الاربعة التي قُطعت وأحييت، وهناك قصة المار على القرية التي فيها أماته الله تعالى مائة سنة واحياه، وهناك قصة الألوفا الذين قال لهم موتوا ثم احياهم... الخ، فضلاً عن قصة ابراهيم مع الكافر الذي زعم أنه يحيي ويميت... الخ. هذه القصص وظفتها السورة المباركة لتجلية الفكرة الذاهبة إلى الله تعالى قادر على الاحياء والامانة، حيث عكبت احدى الآيات على العملية المشار اليها ﴿كذلك يحيي الله الموتى...﴾، قالتها الآية الكريمة بعد قصة البقرة، والأهمية البالغة لمثل هذا التكثيف للعنصر القصصي، ان القارئ من حيث

استجابته الكلية للسورة ومحاورها، يظل عصبه محفوراً بقصص الفكرة المذكورة. وفي هذه السياقات، يلعب بناء القصص ذاتها دوره المهم في تجلية المحاور المشار إليها. فمثلاً نجد قصة طالوت من حيث الموقع العضوي لها من السورة، ومن حيث بناء القصة ذاتها وموقعها العضوي من البناء المذكور، يجسدان نموذجاً واضحاً لما أشرنا إليها، حيث سبق القول ان السورة الكريمة (وهي اكبر السور القرآنية حجماً) يتمحض ثلثها تقريباً للحديث عن السلوك الأسرائيلي، من خلال البرهنة على انحرافاتهم وتمردهم وجبنهم وتشكيكهم...الخ، حيث جاءت قصة طالوت موظفة للبرهنة على سلوكهم المذكور، وفيما قالوا النبيّ لهم ان يرسل اليهم قائداً ينقذهم ممن استذلّوهم واخرجوهم من دارهم، الا انهم شككوا اولاً بالقائد وانه لا ينتسب إلى الاسرة المالكة ولم يؤت سعة من المال، وثانياً: لم يلتزموا بعدم الشرب الا القليل منهم، وثالثاً: جبنوا عن القتال وقالوا لا طاقة لنا بجنود عدوّهم. فالقصة بدأت من وسط الحدث (وهو: الطلب إلى نبيهم بارسال قائد)، ثم ارتدت إلى بدايته وهو اخراجهم من ديارهم وابنائهم...الخ، وهذا الاستهلال للقصّة من وسط أحداثها يظل على صلة واضحة بكذبهم الذي عرض له النص في مواقع متنوعة من السورة الكريمة، وها هو يقدم قصة لتعميق الظاهرة المذكورة في ذهن المتلقي، فيعرض لعملية القتال في سبيل الله على لسانهم، لتركز هذه الدلالة في ذهن المتلقي ويقتنع أخيراً بادعائهم ما لا يفعلون، وذلك من خلال الاستهلال المذكور، والّا كان من الممكن ان تعرض السورة هذه القصة بحسب تسلسلها الزمني، اي: الاستهلال بحدث استذلالهم، ثم طلب قائد لهم للقتال من اجل الله تعالى.

□ ذكرت ان جملة أدوات يوظفها النص في اشارة أهدافه، منها: العنصر

الايقاعي، من حيث مساهمته العضوية في بناء النص. هل يمكنك تقديم

نموذج في هذا الميدان؟

□ من الواضح، ان العنصر الايقاعي يتمثل في نطاق المفردة والمركبة والمقطع والنص بعامة.. وهو نمطان، احدهما: الايقاع الخارجي، ويتمثل في: القرار أو الفاصلة (وهو نهاية الآية)، وتقابلها القافية من الشعر، ويتمثل في (تجانس) الأصوات، سواء أكان ذلك في نطاق المفردة أو المركبة أو الفقرة، ويتمثل في (توازن) العبارات بعضها مع الآخر. والنص القرآني يعتمد هذه المستويات جميعاً، ومما لا شك ان تنظيم الايقاع وفق صياغات

تتألف مع الموضوعات: كتوحد القرارات للموضوع الواحد، وتبدلها لموضوع آخر ونحو ذلك، يسهم في بلورة وتعميق وتوهج الدلالات - مضافاً بطبيعة الحال - إلى امتاعها الصوتي الصرف. واما الايقاع الداخلي فيعني - كما هو واضح أيضاً - تجانس صوت العبارة أو المقطع أو النص بعامته مع دلالاتها، والنص القرآني الكريم يعتمد هذا الخط من الايقاع بدوره. ونكتفي بتقديم نموذج سريع لجزئية من النص من حيث التلاحم العام بين أصوات المقطع ودلالاته، وهو المقطع الأخير من سورة القمر، فالسورة - كما لاحظنا عند اشارتنا إلى الاداة القصصية واسهامها في هيكلية وأهداف النص - وظفت العنصر القصصي المتمثل في مجموعة حكايات عن مجتمعات نوح وعاد وثمود ولوط وفرعون من حيث الجزاءات الدنيوية التي لحقت المجتمعات المذكورة، وظفتها لارادة النتائج المترتبة على التكذيب، وها هو النص وهو يختم حديثه عن ذلك، يردفه برسم الجزاءات الآخروية، موظفاً العنصر الايقاعي في بلورة ذلك. فالملحوظ ان النص وصل بين القسم السابق وبين الختام بالآيات الآتية ﴿بل الساعة موعدهم، والساعة أدهى وأمرّ ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مسّ سقر...﴾. لقد اعتمد النص من حيث (تجانس) العبارات حرف أو صوت (السين) (الساعة، الساعة، سعر، يسحبون، مسّ، سقر). هذه الأصوات بالقياس إلى سواها تغطي بوضوح، والاسهام العضوي الذي يحققه صوت السين يتمثل في جملة خطوط، منها: ان النص قد انتخب عبارة (الساعة) دون غيرها من العبارات التي يستخدمها القرآن الكريم متنوعة للتعبير عن اليوم الآخر واهواله وجزاءاته، فهي تتضمن بُعدين، احدهما: اشتمالها على حرف (السين) - والسين حرف استقبالي (ومثله الاداة: سوف)، والآخر هو دلالتها الاستقبالية أساساً، بصفة ان (الساعة) حدث استقبالي، وقد انتخب النص (عبارات) خاصة بأهوال الساعة وجزاءاتها، من حيث اشتمالها على حرف السين مثل (سعر) (سقر)، ومثل (مسّ) (يسحبون)، ونحن نعرف جميعاً أن لجهم أسماء متنوعة، وان للساعة أسماء متنوعة، وان للاهوال المصاحبة لها أسماء متنوعة، بينما انتخب النص هنا: لليوم الآخر، وجزاءاته، وملايساته: عبارات تتضمن صوت (السين) ليتسق هذا الصوت مع الدلالات التي اشرنا إليها، فالذي ينتظر المكذبين هو (الساعة)، والذي ينتظرهم من العذاب هو (سقر، سعر)، والذي يصاحبه من التعامل هو (يسحبون) و (مسّ) و (سقر)، وهكذا، اي: تجانس صوت

المقطع مع دلالاته الاستقبالية بالنحو الذي أوضحناه.

□ تذهب بعض الاتجاهات الحديثة في تأويل النصوص المقدسة الى ان أية محاولة لاستخلاص حقيقة من النص تنفتح على (تعدد القراءات) بزعمها انه لا حقيقة كلية يمكن القبض عليها من النص، بل حتى مجالات تشريح وتحليل النصوص تغدو مخاتلة ومخادعة مهما ادعت النزاهة والموضوعية. الا يعني ذلك (نسبية) الحقيقة التي يشي بها النص المقدس، بل نفيها، ومن ثم تغدو عملية تفسير النص واستجلاء مدلوله غير ممكنة؟

□ ان الاتجاهات المشار اليها، تظل منتسبةً الى تيار فلسفي يشكك بيقينية المعرفة، حيث سحب أثره على تيار نقدي ظهر في سنواتنا المعاصرة فيما يطلق عليه مصطلح (التفكيك) بعد ان انحسر ما يسمّى بـ (البنوية)، وهي تيار يعتمد البنية اللغوية في انساقها ومرجعيتها الثابتة، مما شكلت لدى التفكيكين ردّ فعل مضاد، هو التشكيك بمرجعية اللغة والتشكيك بإمكانية تحقيق سائر الظواهر الموضوعية.

ولحسن الحظ ان الاتجاهات الارضية ذاتها (اي: الاتجاهات العلمانية المنعزلة عن السماء) قد انكرت الاتجاه المذكور، فقد تعرّض الى نقود مكثّفة تتركز في فوضوية هذا الاتجاه، وجنوحه الى لا نهائية الدلالة، فيما تعني ان التعامل مع النص لا يفضي الى دلالة ثابتة بقدر ما يبقى (مفتوحاً) لقراءات متعددة لا ترسو على شاطئ، بل تشكل كل قراءة (اساءة قراءة) كما يصطلح على ذلك في اللغة التفكيكية، وهي بدورها تظل عرضة لاساءة قراءة أخرى، وهكذا.

ومما يجدر ذكره، ان المعنيين بالشأن الثقافي قد اكتشفوا مؤخراً ان قادة الاتجاه المذكور هم شخصيات (يهودية)، مما لا تحتاج فيه الى التعقيب على انحرافية الاتجاه المذكور، ومحاولة تدميره الثوابت المعرفية وسواها. وحتى مع فرضية براءة هذا الاتجاه من الانحرافات المذكورة، فان انبثاقه في المناخ الاوربي الأرضي (العلماني) الذي يحيا بعيداً عن مبادئ السماء، يحملنا على ان نتحفظ حياله الا في حالة كونه مجسّداً لمبادئ علمية او فنية (محايدة) يمكن الاستفادة منها (مثل سائر الروافد الانسانية المشتركة) التي يكتشفها العقل البشري من خلال إلهامية المعرفة التي ربّها الله تعالى في البشرية في

النطاق المعرفي المحدود، بطبيعة الحال، وإلا بصفتنا اسلاميين فان النطاق المعرفي الذي نرتكن اليه ينحصر في مبادئ السماء، كما هو واضح.

وفي ضوء هذه الحقائق، فانه من المؤسف جداً، ان نجد كتاباً عربياً - واسلاميين بعض الاحيان - قد تأثروا بهذا الاتجاه انسياحاً مع (الموضة) الجديدة، حيث تحولوا آلياً من نقاد ينتسبون الى تيارات سابقة على (النبوية) التي انبثقت مع اواخر الستينات من هذا القرن، تحولوا الى التيار النبوي الذي دام عقدين من الزمن، ثم تحولوا آلياً الى التيار التفكيكي، وهو امر يكشف عن التبعية الذليلة لهؤلاء الكتاب دون ان يأخذوا بنظر الاعتبار مناخهم الثقافي والحضاري وتباينه عن المناخ الاوربي، فضلاً عن مناخهم الاسلامي.

واياً ما كان الأمر، فان تعاملنا - بصفتنا اسلاميين - مع النصوص سواء أكانت مقدسة أم عادية، ينبغي - كما هو واضح - ان ينطلق من التصور الاسلامي للسلوك.

□ اننا ينبغي ان نتساءل أولاً: لماذا نتعامل مع النص، سواء أكنّا قراءً عاديين ام نقاداً؟ وقبل ذلك ينبغي ان نتساءل: ما هو الهدف من وجود النص أساساً؟ هل يستهدف النص (سواء أكان مقدساً كالقرآن الكريم مثلاً ام عادياً كالقصيدة او الرواية أو البحث المعرفي بعامة) هل يستهدف النص توصيل مبادئه اليها، ام انه عمل مفتوح يستهدف تنشيطنا ذهنياً فحسب، بحيث يدع كل متلقٍ يستخلص من النص دلالة تتوافق مع مرجعيته الثقافية، فيصاغ النص بنحو يخضع لتعدد التأويلات، ام انه عمل عابث فحسب؟

□ الاجابة عن التساؤلات المذكورة (من خلال التصور الاسلامي للسلوك) تنفي - بطبيعة الحال - عبثية السلوك، مما يعني ان التساؤل الثالث (وهو: عبثية النص) لا يتسق مع (هدفية) السلوك. واما التساؤل الثاني وهو: صياغة النص المفتوح من حيث استتباعه (تعدد القراءات) فأمر مقبول: لكن في مواقع خاصة من النص (كما هو ملاحظ في النصوص القرآنية الكريمة، وفي نصوص للنبي صلى الله عليه وآله وسلم واهل بيته عليهم السلام، حيث يدع النص مناطق خاصة للمتلقي يسهم من خلالها في استخلاص الدلالة، ليس من حيث كونه (مبدعاً) للنص بدوره من خلال قراءته للنص كما يزعم

التفكيكيون)، بل من حيث كونه (يستخلص) دلالة قد جعلها النص (مفتوحة) لتذوقه الخاص حتى يحقق له متعة القراءة، أو من حيث كونه يملأ الفراغات التي تركها النص للمتلقي، من حيث الاختزال أو الاقتصاد اللغوي للنص.

ومن امثلة النمط الاول من الاستخلاص ما نلاحظه من كثافة الصور والرموز الفنية التي يستخدمها القرآن الكريم، مثل رمزي (النور والظلمات) حيث تتعدد دلالاته الرامزة الى الاسلام او الايمان او الطاعة او القيم الاخلاقية، من عفو وتسامح واحسان وتعاون... الخ، او القيم السياسية، كالتحرر من الاستعباد، او القيم المعرفية، من تلق للعلم، واستكناه للحقائق... الخ مما يستخلصه المتلقي من رمز (النور) او عكس ذلك مما يستخلص من رمز (الظلمات)، بل نجد من الصور او الرموز ما يتركها النص تماماً الى المتلقي بحيث يستخدم ذاقلته الخاصة به، اي يفسر النص وفق خلفيته او مرجعيته الثقافية الخاصة، وهذا من نحو الصور التشبيهية التي رسمها القرآن الكريم بالنسبة الى (المنافقين) حيث رسمهم على النحو الآتي ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً، فلما أضاءت ما حوله، ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون صم بكم عمى فهم لا يرجعون أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق، يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين يكاد البرق يخطف أبصارهم، كلما أضاء لهم مشوا فيه، وإذا أظلم عليهم قاموا﴾... الخ.

ان الصور المتقدمة تظل ذات ضبابية شفاقة يستطيع كل متلقٍ ان يفسرها في ضوء خبراته بالعمليات النفسية التي تطبع سلوك المنافقين بصفتهم يظهرن شيئاً ويستبطنون شيئاً آخر في أعمالهم، حتى يحققوا لهم مكاسب اقتصادية واجتماعية وأمنية في المجتمع الاسلامي، فهم من جانب يحرصون على تحقيق المكاسب المشار اليها، ومن جانب آخر يخشون الفضيحة، وهذا يستتبع صراعاً داخلياً بطبيعة الحال، انهم يستوقدون ناراً لتضيء لهم طريق (المكاسب)، لكن ما أن داعبهم الأمل في تحقيق ذلك، حتى ذهبت الاضاء من خلال الافتضاح الذي يخشونه. او انهم يواجهون مطراً يتيح لهم امل (المكاسب)، الا ان المطر يصاحبه رعد وظلمة وبرق وكل من هذه الظواهر مصحوبة بعملية صراع: خيبة وأمل، ظلمة وبرق، ثم توجس مصحوب بالخوف (الرعد)، ثم ما ان برق لهم الأمل ﴿كلما أضاء لهم مشوا فيه﴾ حتى جعلهم الخوف عن الفضيحة ﴿إذا

أظلم عليهم قاموا... إذن : ثمة عمليات نفسية متشابكة تدعهم يحيون الصراع في اشد مستوياته تمزقاً وتوتراً وانشطاراً... الخ.

هذه القراءة العجلى للنص المتقدم، تظل - بطبيعة الحال - تأويلاً لاحدى الدلالات التي يستخلصها هذا المتلقي او ذاك، بينما يمكن لقراء متفاوتين ان يستخلصوا دلالات متعددة بتعدد مرجعيتهم الثقافية.

إذن : ثمة مواقع من النص قد اخضعها القرآن الكريم لتعدد التأويلات (كالنص المتقدم)، وثمة مواقع من النص قد اخضعها القرآن الكريم لتنوع المصاديق (كالنص الأسبق، اي رمزي النور والظلمات). وهذا بالنسبة الى عمليتي (التعدد والتنوع) في استخلاص الدلالة.

اما بالنسبة الى ملء الفراغات، فان النصوص القصصية بخاصة تحفل بعشرات المواقع التي اختزلها النص القرآني (من حيث الأحداث والمواقف) تاركاً للقارئ ان يستحضرها بنفسه، فيما لا حاجة الى الاستشهاد بها.

إذن : من حيث الاجابة عن التساؤل الثاني وهو : هل ان هدف النص هو تنشيط الذهن وجعل المتلقي مساهماً في استخلاص دلالاته المتعددة او المتنوعة، فامر قد اتضح بانه (محدود) في مواقع خاصة من النص... خارجاً عن ذلك فان النص لا يسمح لنا بتأويل دلالاته : لبداية انه يستهدف (توصيل) مبادئ خاصة للمتلقي. وهذا ما يقتادنا الى الاجابة عن التساؤل الاول وهو : ما هو الهدف من وجود النص أساساً ؟ الهدف من الوضوح بمكان كبير ان النص يستهدف توصيل مبادئه الينا: نحن المتلقين، وحينئذٍ : فان تعاملنا مع النص ينحصر في الكشف عن دلالاته وتقريبها الى المتلقي. وفي حالة النص الفني، فان الكشف عن الخصائص الفنية يأخذ طريقه الى التعامل مع النص من حيث النظر الى كيفية توظيفها في إنارة النص.

واما التعامل مع النص العادي: (القصيدة، المسرحية، البحث... الخ) فان التعامل (من خلال تصدرنا الاسلامي في التعامل) يكتسب نفس المسار: أي الأخذ بنظر الاعتبار (ما يقوله النص) اي (هدفه) او (القصيدة) التي يستبطنها : إيجاباً أو سلباً من حيث الحكم بمشروعيتها او عدمها، مضافاً الى توظيفها فنياً.

تقرر هذا انطلاقاً من المهمة العبادية التي اوكلتها السماء الينا، الا وهي: ايصال مبادئها

الى الآخرين من خلال كتابة النص او نقده، بحيث ينحصر تعاملنا مع النص من خلال وجهة النظر الاسلامية، وعندها لا تعيننا الاتجاهات المنعزلة عن السماء في نمط تعاملها مع النص، ما دمنا أساساً نمارس سلوكاً ثقافياً لا ينفصم عن السلوك العبادي العام الموكل بنا. وبهذا يتحدد موقفنا من الاتجاهات (التفكيكية) ونحوها من التيارات التي نتحدث عن (نسبية) الحقيقة التي يستبطنها النص، او (نفيها)، وما يترتب على ذلك من (تعدد) القراءات او (لانهائيتها)، حيث تبقى امثلة هذه التيارات عديمة المعنى - اي لا معنى لها - بالنسبة الى مهمة الكاتب الاسلامي، بالنحو الذي تمت الاشارة اليه.

□ من الواضح، ان التيار المتقدم يمثل احد محاور التعامل مع النص، وهو: التعامل من خلال القارئ، وهناك تيارات تتعامل مع محاور اخرى، وهي محاور (النص - المبدع) (النص - البيئة) (النص - النص)، ما هي وجهة نظرك حيال المحاور المذكورة من خلال دراساتك البنائية للسور القرآنية الكريمة؟

□ قلت : ان التصور الاسلامي لقضية التعامل مع النص، ينحصر في عملية الكشف لخصائصه، وتقريبها الى المتلقي، وعندئذ فان أية اضاءة خارجية على النص تتكفل بتجلية عملية الكشف، سوف تفرض مسوغاتها دون ادنى شك، يستوي في ذلك ان تكون الاضاءة مرتبطة بمبدع النص، او مرتبطة بالبنية الاجتماعية التي ولد في نطاقها النص، او تنتفي الحاجة اساساً الى اية سلطة خارجية من الاضاءة، بحيث يتم التعامل مع النص وفق قوانينه الداخلية بصفته بناءً مكتفياً بذاته. والمهم هو ان السياق هو الذي يحدد الحاجة الى الاضاءة او عدمها. لكن ينبغي ان نضع في الاعتبار ان محور (النص - المبدع) بالنسبة الى التعامل مع النص المقدس كالقرآن الكريم او السنة الشريفة، سيكون (ملغى) بطبيعة الحال،، وينحصر ذلك في النصوص العادية فحسب. والسرّ هو - كما نعرف ذلك جميعاً - ان الله تعالى (منزه) عن الحدوث، وان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأهل بيته عليهم السلام تحجزنا (عصمتهم) من عملية الربط بين النصوص الصادرة عنهم وبين التركيبة النفسية الكامنة وراء ذلك، ما داموا يصدرون عن قنوات مقدسة وليس عن وجهة نظر شخصية، وهذا بعكس التعامل مع النصوص العادية، حيث يمكننا ان نصل بين النص وبين الحالة النفسية لمبدعه، لكن مع تحفظٍ بالغ المدى بالنسبة الى عملية الربط،

فالملاحظ - كما نعرف ايضاً ذلك جميعاً - ان غالبية التعامل القائم على (السيرة) أو (التحليل النفسي) ينطلق من وجهة نظر ترى ان الفن او النشاط الثقافي هو (إعلاء) لغرائز خاصة تتسلل لا شعورياً الى ثنايا النص، وان (العصاب) وليس (الاستواء) هو (القدر) الذي يطارد الشخصية، مما يترتب على ذلك، ان يكرّس الناقد جهوده في اقتناص ذلك الخيط المتسلل الى النص ودمغه بالسّمات السلبية بطبيعة الحال.

طبيعياً لا يعني هذا عدم وجود نصوص نقدية تصل بين الحالة السوية لدى المبدع وبين انعكاساتها على نتاجه، او تصل بين الحالة العادلة لديه وبين الانعكاسات الموضوعية على النص، وهذا يعني ان الناقد الاسلامي يتعين عليه في الحالة الاولى ان يلتزم بالمبادئ الأخلاقية التي تحظر عليه كشف المعائب، وضرورة التستر عليها من زاوية السمات النفسية بطبيعة الحال وليس من زاوية السمات الدلالية والجمالية، حيث يتعين عليه في الحالة الأخيرة ان (يبصّر) بالسمات المذكورة ما دام هدف التعامل مع النص هو: كشف خصائصه الإيجابية والتبصير بسمات ذلك حتى يفيد المبدع والمتلقي من ذلك في تعديل سلوكه العبادي والثقافي.

هنا ينبغي الانتباه على ان حظر الكشف للمعائب النفسية لا يطال النصوص المنحرفة، بل يتعين على الممارس الاسلامي ان يصل بين النص المنحرف وبين الانحراف النفسي لكاتبه. كما ينبغي لفت النظر الى ان عملية الوصل بين النص ومبدعه (من الزاوية النفسية) تقتزن باكثر من محذور، منها: ان النص من الممكن ان ينفصل عن كاتبه، بصفة ان الكتابة عمل مصطنع (في نماذج كثيرة منه) يخضع لتقاليد فنية ومنهجية وعلمية لا علاقة لها بنفسية الكاتب، فالبكاء على الطفل مثلاً لا يعني ان مبدع النص ينطلق من تجربة نفسية تنعكس على استهلاله للنص بقدر ما يشكّل تقليداً فنياً دأب عليه الشعراء الموروثون.

□ كيف تتجلى البيئة في النص، فيكون النص مرآة ترتسم فيها القيم الاجتماعية والظواهر الثقافية والأزمات والوقائع السياسية وغيرها من ظروف وأحوال متغيرة؟

□ فيما يرتبط بـ (النص - البيئة)، فان السياق - كما المحنا - هو الذي يحدد مسوغات الوصل بين النص والبيئة الاجتماعية التي ولد في نطاقها، او عدم ذلك، يستدعي في ذلك ان يكون التعامل : مع النص المقدس او النص العادي، ففي نطاق النص القرآني مثلاً،

يمكن للممارس بأن يصل بينه وبين البيئة المواقبة له: كالأشارة الى أسباب النزول، أو الإشارة الى الحياة الاجتماعية بعامة، فمثلاً عندما نتحدث عن الصور الفنية التي سبقت الإشارة إليها بالنسبة الى علاقتها بسلوك المنافقين، ونعني بها الآيات البائدة بقوله تعالى ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد... الخ﴾. من الممكن للممارس ان يصل بينها وبين الحياة السياسية والاقتصادية للمجتمع الاسلامي، وصلة ذلك بالشرائح المناقفة والادوار او المراكز الاجتماعية التي تحتلها الشرائح المشار إليها، والامر كذلك بالنسبة الى رسم الشخصيات او الحوادث او المواقف او البئات التي يعرض لها القرآن الكريم. فمع ان النص القرآني يتناول - في جزئية معينة من السورة: كالقصة مثلاً - شريحة خاصة ينتخبها من حياة الابطال (نوح، ابراهيم، موسى، سليمان الخ) لاسباب تتصل ببناء السورة الكريمة، حيث يوظفها - أي الشريحة المنتخبة من حياة احدى الشخصيات المشار إليها - لاضاءة الهدف او المحور العام للسورة، الا ان وصل ذلك بالبيئة الاجتماعية المواقبة للقصة، تعمق من دون ادنى شك من (تذوقنا) للنص، وادراكنا لدلالاته التي يستهدف توصيلها الينا، لكن مع ملاحظة ان الاضاءة الاجتماعية ينبغي ان تسلط بقدر الحاجة حتى نتجنب فضول الكلام من زاوية الالتزام بالمبادئ الاخلاقية اسلامياً.

وهذا الحرص على الالتزام المذكور لا ينحصر في التصور الاسلامي فحسب، بل ان الممارسين الارضيين (اي: العلمانيين المنعزلين عن مبادئ السماء) يحرصون على ذلك من خلال ذهابهم الى ان السلطة الخارجية على النص ينبغي ان تتحدد بقدر الاضاءة التي يتحملها النص، والانتحول الممارسة الى بحث اجتماعي او تاريخي.

□ ما هي اسس التعامل مع النص في سياق قوانينه الداخلية؟

□ بالنسبة الى المحور الثالث (النص - النص)، أي التعامل مع النص وفق قوانينه الداخلية لبناء عناصره وجزئياته وادواته: من حيث كونه بناءً مكتفياً بذاته، فامر يتضح مداه إذا اخذنا بنظر الاعتبار ان كلاً من صلة النص بمبدعه او ببيئته (في حالة النصوص العادية بالنسبة الى المبدع، ومطلق النصوص بالنسبة الى البيئة) انما تظل مجرد اضاءة يتطلبها السياق. وخارجاً عن ذلك فان التعامل مع النص وفق قوانينه الداخلية يظل هو المحور الاساس في التعامل.

□ ما هو سرّ ذلك؟

□ ان النص بما انه يستهدف (توصيل) مبادئه الى الآخرين، او يستهدفها من خلال الادوات الجمالية، فان التعامل مع الدلالة وطريقة توظيفها الفني، تفرض على الممارس ان يحصر ذلك في نطاق الدلالة ذاتها وتوظيف ادواتها، دون الحاجة الى سلطة خارجية الا في حدود الاضاءة التي يتطلبها الموقف بالنحو الذي تقدمت الاشارة اليه.

□ ما هي طبيعة الاستجابة حيال الدلالات التي يشي بها النص؟

□ واما التعامل مع المحور الرابع (النص - المتلقي) تقدم الحديث عنه في فقرات سابقة، فقد اوضحنا أهمية هذا المحور، مادام التعامل مع النص يتطلب طرفين من (المتلقين) هما: الممارس والقارئ العام، فالقارئ العام هو المستهدف أساساً من توصيل الرسالة اليه، واما الطرف الآخر (الوسيط - الممارس) فتتحدد وظيفته حينئذ في كشف الخصائص الدلالية والجمالية وتوصيلها الى القارئ العام، سواء أكان ذلك في نطاق صلاحيته المحدودة في (تعدد وتنوع) التأويلات عبر مناطق خاصة من النص، وملئه للفراغات التي تركها للمتلقي، أم كان ذلك في نطاق التوضيح للطرائف النفسية التي سلكها النص في التوصيل، اي طرائف الاستجابة البشرية حيال الدلالات التي استهدفها النص بالنحو الذي تقدم الحديث عنه.

□ في ختام هذا الحوار تشكر مجلة قضايا اسلامية معاصرة الاخ الاستاذ

الدكتور محمود البستاني على تفضله باتاحة هذه الفرصة للحوار في بيان

الملامح المنهجية للتفسير البنائي للقرآن الكريم، الذي استند اليه في

تفسيره «عمارة السورة القرآنية».

□ وأنا أشكركم أيضاً.

التفسير السنني

حوار مع:

الشيخ جودت سعيد

■ ما هي أبرز المحطات في مساركم الفكري؟

□ شكراً لك أيها الأخ الرفاعي ينبغي أن أصارحك بأنك استطعت أن تحملني على الاجابة عن أسئلتك، وكثيراً ما أتجاهل أسئلة توجه إلي، ولكن لأهمية أسئلتك، اشعرتني أنك دخلت الى عالمي الفكري، ودخلت إلى الزوايا الخاصة لهذه التركيبة الفكرية، لدقة أسئلتك، وملاصمتك بقوة للقضايا التي تشغلني جداً.

شكراً لك مرة أخرى على الجهد الذي تبذلونه لحياء الفكر، وهنيئاً لك على هذا التخصص الذي كرّست نفسك لخدمته والعمل فيه.

حين تسألني عن المحطات الفكرية في مسيرتي، إنه سؤال مهم ودقيق، ولكن هل يمكن أن أجيب عن مثل هذا السؤال الدقيق والمهم؟ هل يمكن أن يتذكر الانسان الظروف التي وجهت حياته الفكرية مهما كان؟ وأنا اجيب لا أظنني استطيع أن أحيط بدقة بالمؤثرات التي جعلتني كما أنا، ولكن مع ذلك فإن المحاولة ليست غير مفيدة، بل علينا أن نذكر ما يمكن من هذه المؤثرات، ربما يمكن أن أقول: أنني عدت مرة من المدرسة وأنا في الصف الثاني الابتدائي، وقد أخذنا درساً في الصلاة وماذا نقرأ في الجلسة الأخيرة من الصلاة، وكان الكتاب الذي نتعلم منه يذكر صيغتين للتشهد، الصيغة التي يرويها ابن عباس، والآخرى التي تروى عن ابن مسعود، ولكن في ذلك الوقت لم يكن لي قدرة على التمييز، ولما عدت الى المنزل سألت والدي عن التشابه والاختلاف في الدعائين.

فنظرت بدقة في الكلمات المكتوبة على التعليق، وقالت لي: هذه الصيغة هي التي نحن عليها، فهي الصيغة التي اختارها الامام الاعظم أبو حنيفة، وهذا مذهبنا، والآخرى

للمذهب الشافعي. هكذا كان الجواب، ولكن أين ذهب تفكيري أنا، لقد كنت أخجل من السؤال، ولم تكن نجرو على سؤال الاستاذ أو الوالد، وكنا نتجراً على سؤال الأم، فلماذا سألت والدتي، وهكذا أجابت: أن هذه الصيغة هي الصحيحة، وهي مذهب الامام الاعظم. ولكن الذي خطر في بالي بعد جوابها، لم أجرو حتى أن أوجهه لوالدتي، فقد خطر في بالي أن الطفل الذي على المذهب الشافعي لو رجع الى بيته وسأل أمه لقاتل له نحن على مذهب الإمام الاعظم الشافعي، فكان ما خطر في بالي كيف أعرف الصواب بين هذا وذاك؟

أنا لا أعرف ما هي المؤثرات التي جعلت يخطر في بالي هذا التساؤل، ولكن هذا التساؤل الأولي المبكر هو لا يزال التساؤل الفلسفي الذي يشغل العالم. لقد تطور السؤال بعد ذلك ليس إلى معرفة الصواب والحق في المذاهب الفرعية للسنة أو الشيعة، بل إلى الأديان المختلفة، بل إلى المؤمنين والذين لا يؤمنون، بل إلى كيف نعرف الحق؟ إن هذا التساؤل الطفولي والفلسفي العميق هو الذي جعلني أصل إلى سؤالك الرابع، حين قلت في ذاك السؤال: تشدد كتاباتكم على وجود مصدرين للمعرفة هما: القرآن وتاريخ العالم، وأن الذي يجهل التاريخ لا يمكن أن تكون معرفته سليمة، فما هو موقع تاريخ العالم من القرآن، وكيف يكون تاريخ العالم رديفاً للقرآن؟

لا أدري كيف سأقرب للقارئ الفياقي والقفار التي قطعتهما حتى وصلت إلى جعل التاريخ مصدر المعرفة، إنه اقتضى مني أكثر من نصف قرن وأنا أحمل هاجس كيف أعرف وأني أعرف أنني أعرف؟ لقد قلبت وجهي في السماء لأجد القبلة التي تعرفني الحق، هذه المحطة الأولى محطة إنسانية، كل انسان يهجم عليه هذا السؤال المصدع والمخير، كيف أعرف الحق في هذا الخضم؟ كيف سأخرج من السوفسطائية؟ الذين يقولون إنه لا يوجد حق كما في الفلسفة القديمة أيام اليونان والفلسفة الحديثة التي اصطدمت بجدار العدمية، إن الانسان العامي البسيط يعاني من هذا، وهم لا يكتفون ذلك حين يقولون لو ولدنا في بلد كذا لكنا على دين كذا، وهذا ما في الحديث: من أن كل مولود يولد على الفطرة ثم بعد ذلك فأبواه ويبيته تصنعه مسيحياً يهودياً مجوسياً.. الخ.

هنا يبرز أثر البيئة والآباء كمصدر للمعرفة، والقرآن يدين الآباء كمصدر للمعرفة، بل البيئة الاجتماعية والآباء ليسوا هم مصدر المعرفة، بل مصدر المعرفة يحكم على الآباء والبيئة الاجتماعية بالصواب والخطأ. هنا من غير أن نشعر اصطدنا بالسؤال الثامن من أسئلتك

التي وجهتها إليّ، حين قلت: تتكرر في كتاباتك الدعوة للتحرر من الآبائية، أي التخلص من تعظيم الآباء واعطاء العصمة لهم، وتبرر ذلك بأن الآبائية تحجب أية رؤية جديدة. هل يعني ذلك أنك تدعو للقطيعة مع التراث؟ أليس النمو من دون جذور هو نمو موهوم لأنه كنمو الهوام؟

هنا أتذكر اسم كتاب للرئيس الايراني خاتمي، هو «بيم موج» بيت من الشعر الفارسي، ترجمه المترجم بقوله: يا خفيف الجناح، يا من يتنعم بالنسيم، ما يدريك ما نحن فيه من الظلام والحيرة. ربما آخر المحطات الفكرية التي وصلت إليها، وإن كنت لا أزعم أني مررت بها، هو التخلص من سلطة الآباء، لا بد من تحليل سلطة الآباء، سلطة ثقافة الآباء أو الآبائية. إن جعل الآباء مصدر المعرفة مشكلة وتجاهلهم مشكلة، ولكنهم بشر، بل أنتم بشر ممن خلق. إنني اختار عناوين لكتبي أجزاء من آيات قرآنية، أنا أطمح أن أكتب كتابا بعنوان: بل أنتم بشر ممن خلق.

شبهة تعظيم الآباء تأتي من أننا بدون آباء، نحن صفر، وكان تعبيرك معبراً لما قلت: أليس النمو من دون جذور هو نمو موهوم كنمو الهوام؟ هنا تداعي الأفكار، وتداعي أسئلتك، تذكرني كيف عثرت على فكرة انقلابية لمالك بن نبي في تعريف التاريخ، على هامش كتابه، أظنه «ميلاد مجتمعات»، لما قال: التاريخ هو التغير والنمو لأن الزمن الذي لا يحصل فيه نمو وتغير زمن ميت، وضرب المثل بالمثل والنحل، أنها منذ ملايين السنين هي على ما هي عليه في حياتها، فلو حذفنا مليون سنة من تاريخها ووصلنا السابق باللاحق لما شعرنا بأن شيئاً سقط، بينا الانسان ليس كذلك، الانسان صيرورة مستمرة، يزداد في الخلق ما يشاء، ويخلق ما لا تعلمون.

يا خفيف الظل يا من يتمتع بالنسيم يا أخي عبد الجبار، كم نحن في حاجة الى البيان وإلى النور، وكم نحن نعيش في الغبش والظلام، وكم نحن نحمل من آصار (أثقال) تعيق نمونا وحركتنا، وكم نحن نحمل من أغلال على أيدينا وأرجلنا، ومهمة النبوة «ويضع عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم».

محطة فكرية أخرى، في ضحى يوم في نهاية الأربعينات من هذا القرن، كنت أدرس في الأزهر في القاهرة، خطر لي وقلت لنفسي: إنهم يوحون الينا أننا في آخر الزمان وأنه ما من يوم إلا والذي بعده شر منه، فكيف سأجند نفسي لمبدأ محكوم عليه بأن يومه أسوأ من أمسه

وغده أسوأ من يومه، لولا أن حاجة الانسان الى الايمان لا يمكن قهرها لقطعت الأديان، ولكن الأديان مهما افسدت إنها تحمل حاجة انسانية وشعوراً، أن هذا الكون ليس عبثاً، وأنه يوجد فيه حق، وإن كان يؤجله البعض الى اليوم الآخر، إن لم يتمكنوا من رؤية ذلك في حياتهم الدنيا. وعند ذلك خطرت لي هذه الفكرة، فكرة «آخر الزمان» من أين جاءت؟ وهل لها وجود في القرآن، قرأت القرآن على هذه النية فلم أعثر على شيء من ذلك، بل عثرت على: ﴿من يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾، ووجدت إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد، ومن كان يظن أن لمن ينصره الله فليمدد بسبب الى السماء ثم ليقطع، ونجد وعد الله الذين آمنوا... ليستخلفنهم في الارض... الخ. ولكن المجتمعات حين تكف عن الزيادة في الفهم والخلق «الصورورة» تصاب بالاحباط، وتنتشر فكرة آخر الزمان، لأن الزمان توقف عندهم.

أي أخي عبد الجبار أنا لست صاحب بيان دقيق، لهذا أطيل الكلام والمحتوى ضئيل، ماذا أقول لك أنا أوجه الخطاب إليك وليس إلى القارئ، لأنك أنت الذي أثرت الشجون ولمست الجراح.

إن العالم الاسلامي عاش في التيه ولا يزال ويبطء شديد يتحرك، هذا بالنسبة لنا نحن المتلهفين ليقظة العالم الاسلامي، ولكن الذين ينعمون بنومنا ينظرون الى الموضوع بشكل مختلف، كأننا نتحرك بسرعة الى الوعي والفهم.

يا أخي مشكلة الآباء مشكلة، فنحن بدونهم صفر؛ لأن تراكم تجاربهم هي التي أوصلتنا إلى ما نحن فيه، وبدونهم ينبغي أن نرجع الى الكهف والغابة التي تمد من يعيش فيها بالغذاء بدون زراعة، ولكن إذا وقفنا عند ما وصلوا إليه وأنهيينا التاريخ عندهم نكون رجعنا الى الكهف ولكن بمعنى آخر وكهف آخر، لأننا نوقف عجلة الزمن أيضاً. إن العلاقة السليمة بالآباء أن نتقبل عنهم أحسن ما عملوا ونتجاوز عن سيئاتهم. إننا في حالة صعوبة لا قدرة لنا على تجاوزهم. يارب الضوء الضوء، نريد أن نرى الأمر كما هو ليس كما رأى آباؤنا. نعم إنهم من ألف وأربعمئة عام ظلوا في الخدار، وكل هزيمة ترقق الهزيمة السابقة، أنا لا أحمل أي ضغينة للآباء، إنهم أدوا دورهم، إنهم لم يكن أمامهم تاريخ مثل الذي أمامنا، إنهم معذورون، ولكننا ينبغي أن نتخلص من السلبيات، ونرى ما زاد الله في خلقه المستمر، ولكن الذين قاموا بالحركة هم غيرنا، وتلك الأيام نداوها بين الناس، إلى الآن لم نفهم الواقع والتاريخ،

لأنهما ملفيان عندنا بواسطة النص، بينما التاريخ والنص هما الزوجان وبدون أحدهما يصاب الوجود بالعقم. إن تقنية الكتابة، نقل المعنى والخبرة بالرمز، شيء جديد في حياة الإنسان، الإنسان ميزته عن غيره من الكائنات الحية أنها كلها تحمل سلوكها في جيناتها، ولكن الإنسان لا يخرج من بطن أمه ومعه سلوكه ومستقبله كباقي الأحياء، الإنسان يخرج من بطن أمه لا يعلم شيئاً ويبدأ تعلم سلوكه بعد الولادة. كان المنطقة يقولون الإنسان حيوان ناطق، لأن الإنسان كان ينقل الخبرة بالنطق بالكلام، ونحن لا نعلم متى تكلم الإنسان بدقة، ولكن نعلم بدقة، متى كتب الإنسان وتعلم الكتابة، نعلم ذلك بدقة لأنه ترك أثره على الحجر والجلد والورق، من خمسة آلاف سنة، هذا الذي نسميه نصاً وكتاباً، الكتاب مقدس لأنه التقنية التي حفظت الخبرة البشرية، كانت الخبرات تذهب وتضيع، يموت الإنسان لأن الدماغ البشري حين يموت الإنسان تموت معه الخبرة، وأخذ وقتاً طويلاً جداً. عاش الإنسان في الحياة الشفهية ولم ينزل الله كتاباً، حتى تعلم الناس الكتابة، وحتى آخر الأنبياء لم يكن كتاباً.

الكلام والكتابة، لهذا قال الله عن آدم من أنه علم آدم الاسماء، ولم يقل أنزل عليه كتاباً. الإنسان تعلم كيف ينطق ويضع الرموز الصوتية على المعاني، له قدرة على التسمية، إذا حصلت الخبرة والفهم، يمكن أن يضع الإنسان الاسم لكل المستجدات المادية والفكرية، هذا معنى علم آدم الاسماء، لأنه علمه جميع اللغات ولكن الإنسان تعلم تقنية الكتابة، لهذا القرآن، هذا الاسم بالذات من تقنية الكتابة وفك الرموز أي قراءتها، وأول كلمة في آخر رسالة أقرأ، لأن الرمز لا يستقل بذاته، فنحن الذين نولد العلاقة بين الرمز والمرموز، هنا مشكلة النص، النص لا قيمة له بدون ارتباط بواقع، والواقع ضائع بدون نص، فصار النص شيئاً أساسياً في حياة الإنسان، لا يمكن أن يعيش الإنسان بدون نصوص، والتعينات ازدادت ليس بالكتابة فقط، بل يحفظ الكلام والصوت، بل أضيفت إليه الصورة، إننا بتبلد شديد نتعلم صلة النص بالواقع أو الاسم بالمسمى، لهذا فإنّ مضمون ما يقوله الله تعالى لنا إذا عرفتم الواقع ستعرفون أن هذا الكتاب حق، لأن الكتاب المنفصل عن الواقع يمكن أن يضل، بل ينبذونه وراءهم ظهرياً، ولو اقتصرنا على النص في فهم الفلك الدوار لبقينا يقاتل بعضنا بعضاً على التفسير، ولكن الذي حسم المشكلة ليس النص ولكن النظر إلى الفلك، النظر إلى السموات، ما في السموات، وما في الأرض، آيات الآفاق، والنظر

الى طبيعة الجهاز العصبي الخازن للخبرات «آيات الأنفس». ما لم نقر ونعترف بالعلاقة بين النص «الكتاب» والواقع الذي يتحدث عنه، سنظل في التيه وتكفير بعضنا بعضاً. محطة أخرى لما قرأت سطرأ واحداً لمحمد عبده يقول فيه: هؤلاء الذين يقيمون القيامة على الدين لم لا يقيمونها على حبهم للدنيا؟!

هذا الكلام أثر في كثير، مزق التابو المحرم، مزق الحاجز فقلت في نفسي: إذن يمكن أن نفهم الوضع بشكل مختلف، وكذلك لما قرأت كتاب «الاسلام على مفترق الطرق» لمحمد أسد، لا أذكر الفكرة، ولكن عثرت عنده على فكرة حلت مشكلة عندي، ولكن لم أقف عند هذه المشكلة. فصارت المشكلات كلها قابلة للحل، وأخيراً فهمت هذا من قوله تعالى «سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون». «سخر» كلفه خدمة بدون أجر، نحن نأمر والكون ينبغي أن يستجيب، وإذا لم يستجب فالخلل ليس في الكون وإنما فينا نحن، ولكن نمو الأفكار كان بطيئاً، وإن كانت هناك محطات مضيئة. هذا وأنا طالب وكلي عين وأذن، وأتأمل ما أرى وأسمع، وأحلل، إلى أن تخرجت من الأزهر في أواسط الخمسينات من هذا القرن الميلادي، فوقع في يدي كتاب «شروط النهضة» لمالك بن نبي، فكانت المحطة الكبرى في المسيرة الفكرية، أول مرة لم أفهم جيداً ماذا يريد، ولكن أحسست بنموذج جديد للفهم والتحليل، فقرأت وقرأت ودرّست، وكل كتاب كان يصدر له بعد ذلك كنت أقرأه بتأمل حرفاً حرفاً، سطرأ سطرأ، أجمع المتأثرات المبعثرة في كتبه من أمانها وأقربها للنظر، ثم أبعدها وأتأمل فيها، ربما قرأت كتاب الافريقية الاسيوية أكثر من ثلاثين مرة، وكنت أبدأ عند تدريسه بالفصل الخاص بالأفريقية والعالم الاسلامي، وأعظم ما أثر في فكرة «القابلية للاستعمار»، هذا المفهوم كبير، وينبغي أن يكبر أكثر مما عند مالك، إنه المفهوم القرآني، ما أصابك من سيئة فمن نفسك، إن مالكا شذ عن النعم الذي كنا تعودنا سماعه عند الافغاني وعبده وحتى إقبال، كم صدمني حين حوّل نظره عن لوم الاعداء، الاستعمار، الامبريالية، الصليبية الصهيونية الماسونية، كل الاعداء، حيث لم يكن لا متدين ولا علماني، لا يقف على منبر إلا ويلقى اللوم والتبعية على الآخرين المذكورين كلهم، ولكن ما كان أشد خفوت الصوت والكلام، هذا إن وجد صوت وكلام، عن سيناتنا التي تمكن الآخرين من التلاعب بنا، هذه فكرة عملاقة تغيير في توجيه المسؤولية، وكم كان مفاجئاً لي لما قال: إن العالم الاسلامي حين يلتقي في المؤتمرات يجعل المشكلة الفلسطينية هي

المشكلة الأولى للعالم الاسلامي، وهذا خطأ، لأن القابلية للاستعمار والتخلف الذي نعيشه هو المرض الحقيقي، وما فلسطين وكشمير وأريتريا و... إلا اعراض للمرض الاساسي، وكم كان مؤلماً حين قال: إن القابلية للاستعمار تكون عندنا قبل أن يخطر في بال الاستعمار أن يستعمرنا، وكم كان المخطط الذي رسمه لمسيرة الفكرة الاسلامية في كتابه شروط النهضة معبراً حين جعل المنطلق من غار حراء إلى صفين إلى ابن خلدون ثم أتى الانحدار إلى الاستعمار والتخلف، وكم كان صادقاً ومفاجئاً حين قال: إن القابلية للاستعمار لم تصنع في باريس ولندن وواشنطن وموسكو، ولكن صنعت وتكونت تحت قباب جوامع العالم الاسلامي ومساجده، من بخارى وسمرقند ودهلي وطهران وبغداد ودمشق والقاهرة والقيروان، محور طنجة جاكرتا، وكم كان محمداً بعمق للمشكلات حين قال أيضاً: إن إنسانا يجهل اضافات القرن العشرين للمعرفة الانسانية لا يمكن إلا أن يجلب السخرية والتشنيع إلى نفسه.

ترى يا أخي عبد الجبار والألم يعتصر قلبي من بقاء الحركة والتبديل الذي نبديه، ليس فقط أننا متبدلون، بل نلقى حلة مثالية على عوامل تخلفنا، وعندنا استعداد حتى الموت في سبيل الحفاظ عليها.

ماذا سأذكر من المحطات ربما آخرها أيضاً قراءتي لمحمد أركون هذا الرجل عنده شيء لا هو مقدس ولا هو دنس حقير، كما يقول مالك بن نبي عن العالم الاسلامي، من أن الأمور عنده إما طاهر مقدس أو دنس حقير، وما أسهل وأسرع أن يتحول أحدهما إلى الآخر، فيتحول المناضل إلى عميل خائن، والمؤمن إلى كافر زنديق.

اما محطة محمد أقبال فليس مثل مالك بن نبي المهندس الكهربائي. إن إقبالاً شاعر صوفي مخلق في الملوكوت يحاور الانس والجن والشياطين والاستعمار، ويحاور رضوان خازن الجنة، يقول إقبال: ابصرت عيناى نبض الأنجم والبدر. وعَلِمَ كَمْ هذا الكون وكيفه، وفهم أن الانسان جراحة القدرة الالهية، وهو الذي علمنا أن الاسلام والقرآن وإن نشأ في عصر ما قبل العلم فإنه بشر بعصر العلم، وهو الذي علمنا قيمة آيات الآفاق والأنفس حين قال: القرآن يعتبر الآفاق والأنفس مصدراً لمعرفة الحق، وهو الذي أضاء ولا يزال يزداد ضوءاً قوله تعالى ﴿سرهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ «أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد».

وإقبال الذي قال عن نفسه وعن الرومي جلال:

صير الرومي طيني جوهرًا من غباري شاد كونًا آخرًا

كذلك إقبال وضعني على طريق المعرفة، كما قال الرومي عن شمس الدين التبريزي حين افتقده، وظل يبحث عنه دون كلل، حتى تنبه يوماً، فقال: أنا ما كنت أبحث عن شمس، أنا كنت أبحث عن نفسي، فوجدتها، فعاد وكف عن البحث عن شمس تبريز.

إقبال هو الذي فهم مغزى ختم النبوة، وما أهم هذه الفكرة، التاريخ هو الذي سيكشف في المستقبل أهمية هذه الفكرة، نحن نقول إن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم خاتم النبيين، ولكن ما ثقل ووزن هذه الفكرة، إن النبوات من عهد نوح إلى محمد أقل من خمسة آلاف عام، بدء النبوة وختامها، وبعد مليون سنة كيف سيكون الناس.

إقبال يقول حق أن تختم النبوة حين صارت آيات الآفاق والأنفس مصدراً لمعرفة الحق. إن إقبالاً هو الذي ساعدني على معرفة كيف اعرف الصواب والخطأ بين المذهب الحنفي والشافعي، إن إقبالاً لما قال إن طريق معرفة الحق في المذاهب والفلسفات والاديان والثقافات والحضارات، أن ننظر إلى نموذج الانسان الذي أنتجه هذا الدين أو الثقافة.

وإقبال كان نظره الفيزيولوجي قصيراً ولكن رؤيته الفكرية كانت محلقة، إن إقبالاً حل لي مشكلة الشريعة بأفكاره العملاقة، شريعة الله هي العدل، وكل ما هو أقرب إلى العدل هو شريعة الله، إن المحور الذي تدور عليه الشريعة العدل، وأما تفاصيل الأحكام فكل عصر يمكن أن يقترب من العدل والاحسان كهدف اسمي، لقد ذكر ذلك حين ناقش مسيرة الاتراك ومفكري الاتراك أيام الانقلاب العثماني.

قد يكون هناك مفكرون كبار ولكن هؤلاء الذين تيسر لي أن أتمكن من تأملهم وقراءتهم، وكلهم يرفعون الانسان ويعرفونه قيمته ماذا سأقول: يا طير، يا خفيف الجناح، يا من يتمتع بالنسيم، ما يدريك ما نحن فيه من الظلام والحيرة والاقتتال والذبح لبعضنا، أين المضاعة، أين الدايزين على رأي هيدغر، أين النور؟

أظن إلى هنا حاولت أن ألمح للإجابة عن السؤالين الأولين:

١- المحطات الفكرية.

٢- والمكونات الثقافية: إنني بدأت بالاتجاه السلفي، ثم توقفت على محطة الأفغاني وعبدته، ثم تابعت السير مع إقبال ومالك بن نبي، ولكن أركون شديني إلى ما يقال عنه

الحداثة، وكان هذا أشده علي، لأن سيطرة الغرب على العالم غلاب، لا يمكن أن يكشف عن هناته ببسر، وساعدني اقبال على ذلك لما قال: إن حضارتكم هذه ستذبح نفسها بخنجرها لأن العش الذي يبني على غصن ضعيف لا يثبت، وإن ناركم لم تحرقني لأنني على ملة إبراهيم، وأن نوركم لم تغلب بصري لأنني اكتحلت بأئد المدينة.

إن الغرب مشكلة بهذا لو تمكنا من تقبل أحسن ما عندهم وأحسن ما ابتكروه، وتجاوز عن سيئاتهم. إن الحداثة مجلوها ومرها تُقدّم لنا، ومشكلتنا أن بعضنا لا يرى فيها إلا الضلال والفساد، وبعضنا لا يرى ولا يمكن أن يرى ابداعهم وما دفعوا إليه البشرية. إن هؤلاء الغربيين لم يبتكروا وسائل نقل غير الحمير والبغال والخيول والجمال فقط، إنهم ابتكروا وسيلة لانتقال الحكم غير الذبح والسحق والسحل، وهذا أعجب كثيراً من وسائل نقلهم المادية التي نتلهف على شرائها لا صناعتها إلى يومنا هذا، ولكن وسائل النقل في السياسة والحكم، فلسنا مهئين إلى الآن لتقبله، وسبب ذلك أنه لا يوجد فينا من يؤمن بقوة الفكرة، وأنه يمكن أن يقنع الناس بدل أن يرهبهم، لا العلماني ولا الاسلامي، وبخصوص الديمقراطية وانتقال الحكم باقناع الناس، ولو بالتلاعب وليس بالتسلط عليهم بالكرباج والحديد والنار، هذا الحدث جديد جداً وإن كان قديماً في رؤية أخرى.

إن المسلمين لما فقدوا الرشد أحسوا بأنهم فقدوا شيئاً كبيراً وعبروا عنه بقولهم: أتريدون أن تعيدوها هرقلية إذا ذهب هرقل جاء هرقل، ولكن لما تطورت البشرية وزاد الله في خلقه ما يشاء، وخلق ما لا نعلم من الخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة، ويخلق ما لا تعلمون، فإن الحداثة التي قلبت مفاهيم الناس عن الكون، حين قلبوا فكرة مفهوم الشمس التي تدور حولنا ونحن المركز، حين تحولت المركزية عنا، فزعنا فزعاً شديداً، أعني الانسان، وكان عند الناس استعداد أن يموتوا هم في سبيل بقاء الفكرة القديمة، وأن يقتلوا الآخريين، لذلك من أجل هذا الانقلاب الفلكي كان بدء الحداثة، وأخذ صورة جديدة عن العالم، ثم خلق المحرك البخاري والناري، وخلق بدل الخيل والبغال مراكب لم يخطر على بال السابقين ولا في خيالهم، ثم بعد النظر بالمرقاب إلى الافلاك، نظروا الى الصغائر بالمكبرات، فكشفوا عوامل المرض والأوبئة، فتعافى الناس من كثير من الأمراض، ولا يزالون يسيرون بخطى حثيثة.

أما الانقلاب الكوبرنيكي الآخر في علوم الاجتماع فلم نحس به بعد، إنه حدث انقلاب

سياسي واجتماعي وانساني حين عرف الناس ليس كلهم بل بعضهم من أن سبب ظاهرة الليل والنهار ليست حركة الشمس وانما حركة الأرض، ولكن الناس كانوا يرون الشمس صغيرة، فلا حرج أن تركض حولنا، أما نحن الأرض فهي كبيرة لا يعرف طرفها، وينبغي أن لا تتحرك وتكون ثابتة، فخلال التاريخ فهمنا الظاهرة الاجتماعية بشكل عجيب يدعو الى التأمل، رأينا الملوك كباراً جداً غير قابلين للزحزحة، وإن أُزيل بالقتل لا تزول مكانته وانما ينتقل الى الذي حل محله، ورأينا الشعوب جاهلة خاملة غوغاء عواماً وهواماً ولا حول لها ولا طول، يسجدون لمن يحتل منصب الحكم، إلا أن الانقلاب الفلكي تبعه انقلاب اجتماعي أيضاً، فإذا الملوك تأخذ حجبا اصغر، حتى بقيت في مجتمعات الحداثة كمخلفات يحتفظون بهيكلها ولم يعد لها سلطان، وإن كانوا يتوارثون إلى الآن، وأن الحكم والقوة والاعتبار بدأت تتحول إلى الشعوب، وإن كان ببطء شديد في العالم كله، وهذه حداثة اجتماعية كبيرة. لقد كبر حجم الانسان أو بدأ يكبر، وأن وعي الانسان بالتاريخ يفهمهم كيف كان الناس يقربون القرايين البشرية، وكيف تحول هذا مع ابراهيم إلى الغاء القربان البشري، وربما مغزى الاحتفال بهذه الذكرى في عيد الاضحى عيد الحج عند المسلمين، ترمز إلى هذا التطور البطيء، ولكن الراسخ في الحياة الانسانية. إن الذي حاج ابراهيم في ربه قال: أنا أحبي وأمي، وجواب ابراهيم الفلكي الانقلابي: إنك لن تستطيع تحدى قوانين وسنن الكون، فكما بهت الذي كفر مع الظاهرة الفلكية، كذلك بهت العالم وبهر بالانقلاب الاجتماعي حين أعلن في حجة الوداع ذكرى ابراهيم وإلغاء القرايين، كلكم لآدم وآدم من تراب وليس لعربي أو أعجمي أو أحر فضل على آخر إلا بالتقوى، وقال لنا: أن لا نرجع كفاراً أو ضلالا يضرب بعضنا رقاب بعض، وأوصى بالمستضعفين.

لقد تحولت الأمور من الناحية النظرية وإن كان التحول العملي لا يزال بطيئاً جداً. وأنا وإن كنت أذكر أشياء خارج الأسئلة، لأن الأسئلة ضمن مشكلتنا الاسلامية الانسانية، إنني أرى الوقائع تدل على أشياء تعيد للنصوص التي كانت فرغت من المعنى. إن رسالات الأنبياء جميعاً واحدة مهما وصفنا المسيحية واليهودية بالشرك والعنصرية فان الرسالات واحدة، لب وجوهر النبوة واحدة وهو التوحيد الذي إن صح لا تضر معه معصية وإن فسد لا تنفع معه طاعة. «ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت» لكل رسول، ورسالات الأنبياء جميعاً واحدة (اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت).

لم تأخذ الثقافة الاسلامية التي كتبت حول الكتاب والسنة ما ينبغي من التوضيح والتفصيل بل أحاط بها الغموض، ففهم الطاغوت على أنه الشيطان أو الاوتان بينما القرآن يقول لموسى: ﴿اذهب الى فرعون إنه طغى﴾ ويقول ﴿.. وفرعون ذي الأوتاد والذين طغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد فصب عليهم ربك سوط عذاب إن ربك لبالمرصاد﴾. فالطغاة والطاغوت تمثل في فرعون أكمل تمثل، ولم يرد اسم غير اسم الله أكثر من ورود اسم موسى الذي واجه فرعون واسم فرعون أكثر من سبعين مرة، فهذه المواجهة لأعظم حضارة وجدت على ظهر الأرض في تلك الازمنة. إن القرآن ينطق فرعون بكل مشاعر الطغيان وأحاسيسهم الخفية وما يعلنون وما يخفون، وكذلك ينطق موسى بتوصياته، وما يحيط من مجتمعات مستسلمة للطاغوت ينطقهم جميعا، وقصة موسى وفرعون من أكثر القصص التي تكررت بأشكال وأطوال مختلفة جديدة بالدراسة، لنفهم بنية الطغيان والطاغوت ومنهته ومكوناته، وإذا كانت هذه القصص تحتل من القرآن هذا الحجم، فلاشك أنه وإن لم يخدم بما يستحق فستكون مادة خصبة لتحليل المشكلة الاجتماعية السياسية.

ياسيدي الكريم عبد الجبار لقد أثرت فيّ بأسئلتك تجوئاً.

إن التوحيد والشرك ليستا مشكلات إلهية سماوية غيبية، وانما مشكلة أرضية انسانية اجتماعية وسياسية وتصحيح علاقات، لأن وحدانية الله لم تكن مجهولة عند قريش الذين رفضوا ما جاء به الرسول، فهم كانوا يقرون بوحدانية الله كما نقر نحن الآن، ولكن النزاع كان عن المجتمع الذي يعطي لبعض الناس امتيازات أي أنهم فوق السريعة، إن المجتمع الذي يطبق الشريعة على فاطمة كما يطبق على آية امرأة بدوية، هذا لم يكن ليطبيقه البشر في ذلك الزمان، ولا يطبقه الناس في زماننا هذا، ولهذا نجد حق الفيتو في أكبر مؤسسة عالمية ولا ينكره أحد، لأن الجميع يترقبون أن يكونوا في ذلك المكان يوماً ما، لا أن يزول هذا الشرك الأكبر والطاغوت والطواغيت الصغار.

لهذا كان اقبال يقول: التوحيد ليس ضد الكثرة أي تعدد الآلهة، ولكن ضد الشرك، أي أن يكون بعض الناس لا يطبق عليهم القانون أو الشريعة، إنهم فوق الشريعة، إن فرعون لما... فحشر فنأدى... أنا ربكم الأعلى، أي هو المصدر الأعلى للشريعة: ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد، ولما يقول ﴿ما علمت لكم من إله غيري﴾، ولما يقول: ﴿لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين﴾، ويقول لسحرة: ﴿آمنتُمْ له قبل أن أذن لكم

إنه لكبيركم الذي علمكم السحر لأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولاصلبنكم في جذوع النخل ولتعلمن أننا أشد عذابا وأبقي».

إن في هذه القصص معالم، كما أن عالم الكيمياء له قوانين كذلك عالم الطغيان له قوانينه في الهدم والبناء، والانسان كفاء أن يبني ويهدم ويهدم ويبني، وقد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها، والآن كما كان. إن الله لما يقول: إن السحرة جاؤوا بسحر عظيم، وأن الحبال والعصى يخيل إليهم من سحرهم أنها تسعى، إن الصواريخ والرؤوس النووية مثل الحبال والعصى إنها كلاهما من المواد الكيماوية الذرية، فهي تحت سيطرة الانسان وليس لإنسان تحت سيطرتها، ولكن نحن مسحورون، يخيل إلينا أنها تسعى، إنها لم تستجب للاتحاد السوفيتي حين انهارت. هذه الاسلحة التي عبدتها. إن الشرك هو أن تثق بعضلات الانسان لا بفكره. إن طاقة الكهرباء والذرة طاقة عظيمة كبيرة، وخادمة خدمة كبيرة، إنها كانت صواعق، ولكن الآن أخدم من الجن في مجالات لا تعد ولا تحصى، ولكن طاقة الانسان فوق هذه الطاقات كلها، لأنها كلها مسخرة له. هذه مشكلات أخذة بعضها برقاب بعض، ولكن «الاعجب» الذي جاء به الأنبياء، هو أنهم جاؤوا بأسلوب انقلابي في العلاقات البشرية الاجتماعية والسياسية، أسلوب اقتصادي بدون طائر، مجانا أخذتم ومجانا تعطون، الانبياء قلبوا العلاقة علاقة القوة وعلاقة القتل، أي تحول علاقة أنا أحيي وأميت الى علاقة أنا أحيي ولا أميت، علاقة القتل بالقتل الى علاقة الامتناع عن القتل، وهذا شيء عجيب وغريب وقلب للامور الذي عبر عنه بالتحويل، أي بإخراج العباد من عبادة العباد الى عبادة رب العباد، لهذا الله لم يقل: اقتلوا الطاغوت، وإنما قال: اجتنبوا الطاغوت، وقال: والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنا بوا الى ربهم لهم البشري فبشر عباد، وقال: «الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات»، ويقول أيضا: «الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت».

إن الحداثة بدأت في الفلك وفي الاجتماع، ولما بدأوا يكتبون مقالات بعنوان العبودية المختارة، أي أنهم كشفوا أنه لا يمكن لاحد أن يستعبدنا إلا باختيارنا، فإذا رفضنا لا يمكن وخاصة العدد الجم الغفير لا يمكن اخضاعهم إلا بالسحر والتخيل، يخيل إليهم من سحرهم أنها تسعى، يخيل إليهم من سحرهم أنهم يمكنهم أن يقتلوا الناس، فهذا السحر إلى الآن

مسيطر علينا، علي إلى الآن يسيطر مع نوع من الفهم، لابد من تهيئة المناخ الفكري الذي ينبت فيه الوعي لفك السحر، إننا بكتابتنا نعقد السحر الذي يديم عبوديتنا المختارة. أحيانا أقول ما جاء به الأنبياء لم ينزل بعد من السماء إلى الأرض، ما جاء به الأنبياء ليس بقتل الناس أو الطاغوت، ولكن أن تمتنع عن القتل إذا أمرك الطاغوت بالقتل، فهذا الموضوع مهجور وغير مبحوث، ربما يطلقون عليه بالمصطلحات الحديثة التي يذكرها أركون: اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه، كان مستحيلا التفكير في دوران الأرض حول الشمس بحسب المعطيات السابقة، وكذلك الآن من اللامفكر فيه أن الحل يرفض الأمر بالقتل وليس بالقتل، أتمنى أن نخرج من ظلام اللامفكر فيه إلى مجال التداول والبحث والفكر والاضاءة هذا الموضوع، فبلال وسمية وعمار وياسر كانوا خرجوا من طاعة الطاغوت وتنفيذ أمره، نعم امتنعوا عن الاستجابة له، إن هذه الحالة هي الأسهل الاساسي للتوحيد، أن تخرج من عبادة الطاغوت وتجتنب عبادته، لهذا أقول بدل أن يحاكم أو يسجن أو يعدم الشباب الاسلامي لأنهم كانوا يريدون أن يقتلوا، أريد لهم أن يسجنوا ويقتلوا ويعذبوا لأنهم رفضوا أن يقتلوا، أليس عجيبا أن لا نعلم الشباب أن يرفضوا قتل المسلمين ونوحى إليهم بقتل الطاغوت، كم مرة قتلنا الطواغيت ونبشنا قبورهم ولكنهم لم يموتوا بل تحول قاتلهم إلى طاغوت، متى سنفهم هذا، جميع جيوش العالم تعلموا أن ينفذوا الأوامر من غير أن يعترضوا والسلطة الآمرة هي المسؤولة، هذه شريعة الناس، ولكن شريعة الله والتوحيد لا يبيح لك طاعته في معصية الله، أول سورة نزلت من السماء علمتنا كيف نعصي القانون الظالم، «أرأيت الذي ينهى عبداً إذا صلى... كلا لا تطعه واسجد واقترب»، الآن في كثير من البلاد الاسلامية يحرم على الجنود في ثكناتهم أن يعلنوا صلاتهم، تعلم كيف في طاعة الله في الصلاة وعصيان من ينهى عن الصلاة، تعلم العلم الذي يعلمك امكاناتك في التغيير وبدون خسائر وبربح دائم، الحسنة بعشر أمثالها.

لقد أذاعت الأخبار أن الجيش التركي سرح أكثر من (٣٠) من كبار الضباط لأنهم غير منضبطين ولا يخفون عبادتهم في الثكنات، لما تتعلم كيف تصلي وتتحدى الطاغوت يمكنك أن تتعلم وتتحدى الطاغوت أن تتعلم وتعلم، وبعد ذلك ستتعلم كيف تجتنب طاعته إذا أمرك بقتل المسلمين الذين هم مثلك تماماً، فكن قدوة لهم في تعلم: لا تطعه، إنهم ينتظرونك كما تنتظر، كن السابق بطاعة الله ومعصية الطاغوت.

إن موضوع التوحيد وموضوع الشرك صار غائماً وغامضاً ولم نعلم بواجب التبليغ، فكيف نبليغ ونحن لم نعلم فهماً ولم نعلم بعد رسالة، فكما أن رسالة الأنبياء جميعاً أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت كذلك يقول الله: ﴿ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾. أليس من السهل أن نرى كيف حبطت أعمالنا وكيف أصبحنا خاسرين ومن أخسر منا أعمالاً في العالم أجمع؟ كل يوم يصب علينا العذاب المهين الذي يشعر بالتحجل أمام نفوسنا، فإذا كنا نتحجل من أنفسنا أمام أنفسنا هل نستطيع أن نرفع رأساً أمام أحد آخر؟.

إنني أقرأ العالم وأفهمه فيها مختلفاً، وهذا التطور العالمي يجعل القرآن مضيئاً أكثر، ويشد من أزرعي ويجرؤني على مواجهة العالم، وعلى الصدع بالذي فهمته، إنه قوة الشعور بتواطؤ سنن الله في الكون وشريعته في الكتاب. إن مصدر سنن الأكوان وسنن القرآن واحد فإذا تواطأ أضاء بنور كبير وشعر الإنسان بالأمن والطمأنينة.

فإن لا إكراه في الدين حيد القوة ولم يجعل الله للقوة المادية على قلب الإنسان سبيلاً ولا سلطاناً. لقد حمى ضمير الإنسان من الإكراه من القوة؛ لأن الإيمان الذي يأتي بالإكراه ليس بايمان، كلا ولا الكفر الذي يأتي بالإكراه يكون كفراً، وكذلك للإنسان حق حتى بعد أن نتنصر عليه أن يبقى كافراً، ونحترم الإنسان ونقبل كفره ولا نريد أن نجعله منافقاً.

إن الحداثة ولو نظرياً أقرت بأن لا سلطان لأحد على ضمير إنسان، فمن هنا أقروا بحرية العقيدة وتوجوا دساتيرهم بهذه المادة التي تحمي اعتقاد الإنسان، وأن لا يغير بالإكراه وإنما بالاقناع، ثم إن الإلغاء للقوة أن يكون له سلطان على عقيدة الإنسان ترسخت وتأكدت حين بلغت القوة المادية درجة يتمكن معها من تدمير الأرض والحياة فيها، فهذا التضخم للقوة نتجت عنه نتائج مهمة واضحة، ولكن الإلغاف القديم والخضوع القديم للقوة لا تزال مستمرة، ولكن بشكل يتضاءل باستمرار ثابت، فنذ الانفجار الأول للقنبلة النووية منذ خمسين عاماً حدثت حادثة جديدة لم يتفهمها العالم تفهماً واعياً، ولا يزالون يتحدثون باللغة القديمة لغة التهديد وإن كان فات أوانها ونسخ فعلاً وإن لم ينسخ نظرياً، وهذا عكس الكثير من الأفكار التي نقر بها نظرياً ولكن لا ننفذها عملياً. أما مشكلة القوة فقد صارت عملية قبل أن تتقرر نظرياً، لهذا عالم الكبار لا يستطيعون أن يتقاتلوا، وهم فهموا هذا جيداً ويلتزمونه فيما بينهم عملياً، لهذا وقف العنف والقتال بين عالم الكبار، وإن كانوا يديرون

أعمال العنف والقتال في العالم الآخر الذي لا يزال يسيطر عليه الايمان بالقوة بأنه فعال، ولكن ينبغي أن لا ننسى أن عالم الصغار أمثالنا إذا بدأوا القتال فيما بينهم على الطريقة القديمة فسيتحول ذلك الى صالح الكبار، إلى درجة يمكن أن نقول عنها باطمئنان: إن كل من يحاول أن يحل مشكلته في عالم الصغار بالقوة يكون باع قضيته لاعدائه الكبار، سواء كان بادئاً بالعنف أو راداً للعنف بالعنف، لقد بطل العنف والعنف المضاد.

إن عالم الكبار يسقط من سقط منهم بدون قتال، كما حدث للاتحاد السوفيتي فإنه سقط من الداخل، فأقى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم، ولم يكن سقوطهم من عدو خارجي تدخل في سقوطهم بالعنف.

وكذلك ارتفع اليابان وهو البلد الذي استسلم بدون قيد أو شرط تحت وطأة القنبلة النووية، ولكن بدون قنبلة نووية وبدون حرب أهلية، استطاعوا أن يقفوا على أقدامهم مع السبعة الكبار في العالم، هذه الأحداث لها قيمة، إنها خاضعة لسنة الله. إن اليابانيين بشر أيضاً وإن لم يكونوا يهوداً ولا نصارى ولا مسلمين، وهذا أدعى لأن نفكر كيف حدث ما حدث.

لهذا يا أخي عبد الجبار إن الاعداد بالقوة ليس في السلاح المادي، لقد بطل الجانب الذي أشار اليه القرآن من القوة المادية، وهو رباط الخيل، فما أظن أن أحداً يريد أن يبني اسطبلات لتربية الخيول للجهاد، فكذلك الرماح والسيوف، أو الدبابات وكذلك القنابل النووية والنترونية، ولكن الانسان القادر على التسخير بفكر تبارك الله أحسن الخالقين، لأنه أنشأ خلقاً آخر، قادراً على التزكية والتدسية وقادراً على التسخير.

وترتب على ارتفاع أثر القوة المادية على الفكر أن برزت الوحدة الأوروبية فهي ليست بفعل نتيجة القوة، ولكن بالعكس نتيجة إلغاء القوة المادية أن يكون سبباً في الامتيازات «أن تكون أمة هي أربى من أمة». إن أوروبا لم يوحدتها هتلر ولا نابليون وإن كان كل واحد منهما وصل الى روسيا مشرق أوروبا ووصل الى البلاد العربية جنوب البحر الأبيض، إلا أن الأول مات منتحراً والثاني مات منفيًا، والآن أوروبا تتحد ليس على أساس ألمانيا فوق الجميع وفرنسا فوق الجميع، وإنما ألمانيا مثل الجميع مهما كانت بقية العنجهيات تتق ببعض الكلمات الشاذة النابية التي سماها رسول الله «دعوها إنها منتنة» أي حتى الكلمات تصير تفوح منها رائحة كريهة على النفس.

وأنا لا أجهل ما يتبادر الى الذهن من الاعتراض على إسرائيل التي تعتمد القوة في منشئها وبقائها واستمرارها، ومن كانت حياته تعتمد على شيء ميت فهو ميت، وإن خيل إلينا أنه حي وله صخب وضجيج يصم آذاننا. إن مالك بن نبي شبه إسرائيل بالمنديل الأحمر الذي يحمله مصارع الثيران فهم يلوحون بالمنديل الأحمر حتى يهيج الثور ولكن الثور بدل أن ينطح المصارع ينطح المنديل الأحمر، وبدورة المصارع يطعن على كاهل الثور الهائج. إن في التاريخ العبرة إن فرموزا ظلت نحواً من ثلاثين سنة لها حق الفيتو الصيني ولا يُعترف بالصين ويُعترف بفرموزا، ولكن تخلى الامريكان عن فرموزا، وانكلترا عن هونج كونج، وعاد حق الفيتو الى الصين، وإن كان لا يشرف الصين بهذا الحق غير الحق.

إن الذين يحتجون بإبقاء الأمل بالسلاح بإسرائيل، إنهم استجابوا للهدف الذي من أجله أنشئت إسرائيل، لصرف الأنظار عن المشكلات الحقيقية والانشغال بالمشكلات الثانوية، لقد صدمني مالك بن نبي حين لم يعتبر إسرائيل مشكلة أساسية، ولكن صرت أفهم ويزداد فهمي أكثر فأكثر إلى أن جاءت حرب الخليج الثانية فقضت ظهر البعير وفضحت العرب والمسلمين وكل المتخلفين، حيث نسينا إسرائيل، لما برزت المشكلات التي فينا، الثقافات الخرافية التي ورثناها من الجاهلية وأحياناً على بكر أخينا إذا ما لم نجد إلا أخانا، فهمنا أن بلداً عربياً قوياً أخطر على كل العرب من إسرائيل ومن وراء إسرائيل، على كل حال إن إسرائيل ستبقى عرضاً للمرض، فحروب إسرائيل لم توقظنا، ففي عام ١٩٤٨ فسرنا المشكلة بالحكام الرجعيين الخونة الذين باعوا فلسطين أو تخلوا عنها وصرنا معجبين بالانقلابات المزركشة تلو الانقلابات، لا تقل رجعية عن رجعية الرجعية.

إن المسلم والعلماني مثل بعض وإنما كانا متخاضمين، إنها بحكمها ثقافة واحد تقليد غير أصيل وغير واع، وتعصب لماضٍ لم نحلله والحاضر لم نتفهمه، فلماذا لعب العلمانيون دورهم وهم في أفول، ولكن هل الاسلاميون أبعد منهم نظراً وأعماق تحليلاً، ربما يكون الذي يأتي بعد أمامه خبرات أكثر، فلماذا وإن كانت ظاهرة الأفغان والجزائر مؤلمة وموسفة، فإن ظاهرة ايران وتركيا تبعثان على أمل لم يكن متوقفاً كثيراً، إننا لم نتفهم ظاهرة إيران جيداً وحسب قراءتي للعالم لى نظر خاص بكل من ايران وتركيا، فإن حدث جديد في العالم الاسلامي لم يسبق له نظير من عهد الراشدين الى الآن، لأن الاحداث في العالم الاسلامي زوال الدول والأسر كانت بانقلابات داخلية أسرية، وبفعل قانون ابن خلدون

في الأجيال الأربعة كانت الايام تتداول بين الناس والشعوب كانت غائبة أو زعامات الجيوش هي التي كانت تقوم بالتداول، ولكن ثورة ايران ثورة شعب، ثورة المرأة قبل الرجل، وهذا حدث كبير وتغيير جذري للرؤية وللحدث، وهذا مثل رائع، ومن شدة قوته ربما خفي علينا تفهمه وتفسيره، وربما فسر البعض بأنه خارق وشأن إلهي رباني لا يخضع للسنن والقوانين، فانه حين كان الشاه يصدر منع التجول يقول الامام الخميني: ينبغي ان تتحدوا الأمر وتكونوا في الشوارع فتكون النساء مع الرجال إن لم تكن أمامهم، وتقدموا الورود للجنود، وفي مثل هذه المواجهة المرأة فعالة أكثر من الرجال، وليسوا في حاجة الى تدريب عسكري ولا استخدام سلاح، فقط إعلان أنني حري في اختيار ايماني، أو من بهذا وأكفر بهذا، واقتلني إن شئت، قتلوا، ولكن لم يكن يبق محل من يسقط شهيداً فارغاً، بل كان يشغل فوراً، وهكذا طرد الشاه بدون أن تطلق عليه نار ولا قذيفة، واستلموا الحكم والسلطة والسيطرة، ومع كل المآسي والتفجيرات والقتلى ولكن القوة الشعبية قوة غلبة لا تقاوم، هذه القوة جديدة بكل معنى الجدة، ولم يكن نجاحهم كما في الجزائر في صندوق انتخابات، إنه شيء آخر تماماً، ولم يكن مثل الافغان الذين يريدون أن يحبسوا النساء في البيوت.

إن ايران لم يستطع أن يواجهها المعارضون في الداخل مع مساعدة القوى الخارجية، إن الوعي الداخلي لا يمكن أن تجهضه القوى الخارجية، فلهذا مع كل المشاكل لم يمكن اختراق الثورة الايرانية وظلت صامدة ومتحدية، وعبرت بسلام.

ان خميرة الديمقراطية الناشئة في ايران ستثبت أقدامها كما أثبتت الثورة أقدامها بإذن الله تعالى، إن تحدي ايران للديمقراطية والانتخابات الحرة والترشيح، لرؤيتين وإن كانا منبثقين من رؤية واحدة، إن ما حدث في الانتخابات الأخيرة في ايران كانت المفاجئة الثانية بعد الثورة للعالم جميعاً، فقد اجتازوا مرحلة الثورة السلمية الناجحة وتقدموا بخطوات ثابتة الى الديمقراطية. إن هذا الحدث يحمل معاني كثيرة، لقد كانت الصحافة العالمية تراهن على سقوط الديمقراطية، وانه حتى لو نجح خاتمي لن يمكّن، ولكن نجح وتمكن، ومع كل المعارضات فلن يتخلى الشعب الإيراني، فقد ذاق طعم النجاح، وأمن أنه صانع مصيره، نرجو لهم الفلاح، إنهم سيكونون طليعة لتعاون اسلامي راسخ يأمنه جيرانه، وهذا رأس مال لا يقدر بأموال وممتلكات. أن يثق بك جارك، أن لا تغدر به، وأن تكون في عونه حتى وإن

أساء، فهذه علاقة جديدة لا يمكن أن يندس اليها المتلحظون، ونحن نأمل أن تغلب حكمة الحكماء سداجة بعض الاصوات النشاز.

وكذلك الشعب التركي، إنه الشعب الذي سبق العالم الاسلامى في الثورة على الاسلام، وهم الذين ألغوا الخلافة غير الراشدة، ولكن كما سبقوا العالم الاسلامي في تحدي الاسلام الذي كان فَقَدَ الرشد، فهم الآن يسبقون العالم الاسلامي في تحدى العلمانية والديمقراطية بالعلمانية والديمقراطية. إن هذا التطور الراسخ دليل بإذنه تعالى على أن وعد الله بأن يتم نوره في طريقه الراسخ الى التحقق محليا وعالمياً، حيث لم يعد لدعاة القطيعة والحرب ذلك التأييد، فالمؤيدون يقلون والمعارضون يقوون ويترسخون، فسيتحقق علم الله في الانسان بأنه سيتجاوز الفساد وسفك الدماء، لأن المشكلات صارت قابلة للحل من غير قرابين بشرية، وإن غداً لناظره قريب، إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً، ليس ايماناً بالغيب، وانما هذا الغيب صار دليله من عالم الشهادة، نرى في الآفاق والأنفس.

ولنعد إلى مشكلة اسرائيل هذه الظاهرة التي أدت دورها بكفاءة، حيث شغل العرب عن واجباتهم الاساسية ومشكلاتهم الداخلية العميقة التي توارثوها خلال القرون. من الأمور اللامفكر فيها مثلاً كيف يكثر الحديث عن السلام مع اسرائيل الذي ليس له إمكانية للتحقق، لا أساس ولا قواعد، ومع ذلك نكثر الحديث عن السلام مع اسرائيل، ولا يخطر في بالنا التفكير بالسلام مع بعضنا. كان مالك بن نبي يقول: حين نصير نتكلم عن القابلية للاستعمار أكثر مما نتكلم عن الاستعمار هناك نكون بدأنا نسلك طريق الحل، لأن الله والرسول وآدم والشیطان اتفقوا جميعاً على أن المشكلة من عندنا من عند أنفسنا.

يقول الله: ﴿أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم﴾. والقرآن هو الكتاب الوحيد الذي يدين الضحية أكثر من الظالم، لأنه لا يمكن أن يظلم إلا بمعونتنا ومساعدتنا فإن لم نفعل فسيسقط.

والرسول صلى الله عليه وآله وسلم يقول في حديث طويل: من وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه. ونحن عندنا استعداد للوم كل أحد ما عدا أنفسنا. وآدم عليه السلام لما أكل من الشجرة هو وزوجه ولما قال الله لهما: ﴿ألم أنهكما عن تسلكما الشجرة﴾، قال آدم وزوجه: ﴿قالا ربنا ظلمنا أنفسنا﴾، ولم يذكروا أن الشيطان اغراهم، وإن كان الله أخبر عن ذلك، ولكن آدم وزوجه تحملوا المسؤولية، ولهذا

المسيحيات في التاريخ

هذا السيف قد استول يوم القيامة للذين اتبعوه، وما كان لي ساركم من سلطان إلا أن دعوتكم فامسحوا بي، فلا تلوذوني ولوموا أنفسكم، أنا بمصرحكم وما أتم بمصرحي. التاريخ قد بين ألتاريخ من عصر التاريخ، أن الخطيئة لا تترك سجدات وإنما تترك انتشاراً فيهم، بعد أن تفقد الروح وتفسر حجة شامدة، عليها التسلسل والعقبات التي تقاتل على حجة، بهذه عصر التاريخ.

ولكن لماذا لا تفكر في السلام، ياربا، أن تبت أن تاريخ التناحر الذي عندنا يسد هذا الطريق الأخرى، ولقد قبلت بتناحرنا، جواباً من هذا السؤال فكانوا لا يستطيعون أن يفسروا أن نعمل سلاماً فيما بيننا من غير أن يفسر أحد شيئاً ويربح الخاسر إلا ملك ولا رئيس ولا أمير ولا صاحب مال ولا صاحب أرض، لا يتفقد منهم شيء، وإذا، لما أقول هذا لا يمكنهم أن يتصوروه أني أقول، لأنهم عندكم مسلمة، أن المشكلة لا تحل إلا بإزالة التناحر أو سلمة ما عندهم، إن الأوربيين تركوا إزالة الأحمر أو سلمة ما عندهم، وإنما سبى ما عندهم وبناء وبرجوا جميعاً، لما حدث هذا في حجرة بعيدة، وإنما سبى جيراننا التفتيديين التفردين، من زمن التناحر قبل المسيح إلى يومنا هذا، إذا كان في هلاك الأمم عبرة في التاريخ، ذلك في ألسان الأمم عبرة في التاريخ، لأن التاريخ يشهد لعاقبة السيئة والعاقبة الجيدة الحسنة، ولها عرفت إسرائيل السلام، يعني أن تحضر نحن إلى السلام، يعني وأن نعترف باستطاعتنا جميعاً، لا أن ندين طرفاً على طرف.

وأن حدثني هذا لا أوجب، إلى الزعماء السياسيين المشغولين جداً بمساكنهم الآمنة جداً، وإنما أتوجه إلى الإنسان العادي الرجل العادي والمرأة العادية فقط، لأقول له، ولها، هناك حل من غير أن يفسر أحد شيئاً ويربح الجميع، أريد أن أضع في فم كلمة يستطيع أن يطلق بها من غير أن يشعر أنه مذنب وخائن أو عميل، لأننا نحن نولد مذنبين ليس من خطيئة آدم كما فسر المسيحيون المشكلة، ونولد مذنبين لأن الثقافة التي نتسربل بها قبل أن يتيسر لنا السلام ثقافة إزالة الآخر لتوحيد المسلمين، فأجرتنا الغدر وفرحنا بالغادرين، كأن الغدر يمكن أن يزيل الغدر، إن الخطأ لا يزال بالخطأ وإنما الخطأ يزال بالصواب، وينبغي أن نتحدث إليه كثيراً ليعرف الذنب الذي يمكن أن يعترف به، نقول له: إن كانت الدعوة إلى السلام بين العرب ذنباً من غير أن يفسر أحد شيئاً ويربح الجميع، فأنا أدعو إلى هذا علناً وليس سراً.

بل جهراً وليس خفية، وإن كان سيعتبر هذا بعضهم ذنباً فأنا عندي استعداد أن أرتكب هذا الذنب وأدعو فقط وابين للناس أنه يمكن أن يربح الجميع، ولا يمكن أن يعترض على هذا إلا من يفضح نفسه وينكر الآخرين إلا نفسه، نعلينا أن نتعلم الكلمات والجمل التي يمكن أن نتكلم بها، حتى إننا لا نريد أن نصنع الآن الديمقراطية، ولكن نبدأ بالممكن حتى يضمن الناس إلى أن هناك رأياً، وهناك من يؤمنون بهذا الرأي، وهناك من يتكلمون بهذا الرأي، وهناك من يجتمعون على هذا الرأي. هذه كلمات بسيطة مضيئة علينا أن نكررها ونذكرها ونجعلها مألوفاً، لا يقول الناس ما سمعنا بهذا، بل ينبغي أن يسمعوها ويألفوها ويتكلموا بها، على الأفق نصير نشعر بأعناق قلوبنا بإمكان السلام والأمان بين المسلمين والمؤمنين وإلا فكيف يكون سلام وأمان؟! فإذا آمنا بذلك فسنفرح بمن يعمل سلاماً وأماناً بين العرب والمسلمين، وسوف لن نفرح بمن يريد أن يوحد العرب والمسلمين بالسيف، ولنتذكر يا عرب كيف أن بلدين عربيين لما تعاونوا في سنة ١٩٧٣ لمدة وجيزة في حرب تسترين تضامن العرب، حتى الذين لم يكن عندهم خبر تعاونوا معهم، ودهش العالم الآخر. وفرح العرب، وغلابتروهم، وشعروا بعبور حاجز الرعب، ولكن لتتذكر أيضاً أنه لما تنازع بلدان عربيان في حرب الخليج، لما تنازعوا فشلوا وذهبت ريجهم، وخسروا أموالهم، وازدادت شقة الخلاف بينهم، حتى بعد مرور نحو عشر سنوات لا نستطيع أن نواجه بعضنا بعضاً، ولا يسلم بعضنا على بعض، والرسول يقول خيرهما الذي يبدأ بالسلام، واستعادة الثقة والسلام لا يكون بين عشية وضحاها. لقد صنع العرب وحدة بين مصر وسوريا ولكن فصلت، ولقد مضى على ذلك أربعون عاماً حتى إن الدعوة إلى الوحدة صارت مجلبة للامتناع، كيف يمكن أن يبنى بناء من غير أساس، علينا أن نبدأ بالفهم، وبعد ذلك بالكلام الذي ينطلق من وعي وقلب سليم، نحن علينا أن نكتشف سبل السلام ونفهد الطريق ليتمكن الناس من سلوكه، إن سبل السلام لم يشق بعد حتى على الخريطة فضلاً عن أن يكون له واقع من الأرض، هناك مسلمات غير منطوق بها ولكنها مؤثرة بقوة أكثر من أي معاهدة كتبت ووقع عليها الناس، إنهم تواطؤوا ضمناً من غير إعلان. إن المسلمين لما فقدوا الرشد وهو اللا إكراه في الدين وفي السياسة، ووقعوا في الغي الذي هو الإكراه في الدين وفي السياسة، لقد فزعوا ولكن لم يعرفوا كيف يعيدونه، وعمجزوا عن فهم ذلك فتواطؤوا من غير إعلان فيما بينهم، أنه من تمكن أن يستعيد بالقوة والغدر فلا حرج عليه،

فهذا لم يصرح به، لأنه لا يمكن التصريح به، ولكنه فهم وبلغ الناس كافة، بحيث إنه صار أمراً طبيعياً، وإلى يومنا هذا لم نواجه هذا التواطؤ الضمني بوعي لتتعافى منه أو نبدأ التعافى منه، ينبغي أن نعود إلى الرشد إن الله حين يقول: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها﴾. لما يقول الله: ﴿لا إكراه في الدين﴾، بهذا الحكم تبين الرشد من الغي أي أن الرشد والغى في لا إكراه في الدين، لأن الإكراه هو الغي، واللا إكراه هو الرشد، وتؤكد هذا الجملة الثالثة فمن يكفر بالطاغوت، الذي يؤمن بالأكراه وحياته ووجوده وكيانه كله على الأكراه، فمن يكفر بهذا الطاغوت ويؤمن بالله الذي دينه لا إكراه فيه، فمن فعل هذا فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها.

وكذلك من التواطؤ الضمني الخاطئ الذي صار مسلماً به ومعترفاً به وإن لم يصرح به أحد أيضاً «أن الحق والباطل إذا أعطيا فرصاً متكافئة فإن الباطل سينتصر على الحق، وينهزم الحق، ويختار الناس الباطل»، ان هذا المفهوم سوء ظن بالله أولاً، وفي مثل هذا قال الله: ﴿يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية﴾. ويقول: ﴿ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين﴾، هذا من جانب ومن جانب آخر يقول عن الحق والباطل: أن الحق إذا جاء سيزهق الباطل، لأن الباطل من شأنه الزهوق ﴿وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً﴾ ولم يقل: وقل جاء الباطل وزهق الحق إن الحق كان زهوقاً، ولكن مع ذلك فهذا موجود في أعماقنا، لقد خوفونا من الباطل خوفاً غير طبيعي وغير حقيقى. والله يقول: وقل جاء الحق وما يبدى الباطل وما يعيد، ويقول: بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق. هذا أولاً: إساءة ظن بالله، أما ثانياً: إساءة ظن بالحق وبالإسلام، كأن الناس إذا أعطي لهم الخيار سيهجر الحق والإسلام، ولا يجدان أعواناً لهما، وثالثاً: إساءة ظن بالإنسان، أنه مدفوع إلى الشر أكثر مما هو مدفوع بداعى الخير، بل إن الإنسان ليرتاح للخير، ولهذا يقول الله: بل أكثرهم لا يعلمون الحق، فهم معرضون إذا انتشر الجهل سيتزين للناس سوء عملهم، لهذا كان واجب البلاغ المبين حتى لا يبغي من لم يصل إليه العلم، والمغضوب عليهم قلة وحتى سبب وجودهم هو كثرة الضالين، لما يبلغ الحق للناس فسينضم أكثر الناس إلى الحق. هذه سنة الله.

□ ما هي معالم مشروع «سنن تغيير النفس والمجتمع» وهل ولد

مشروعكم هذا وترعرع في رحم مشروع «مشكلات الحضارة» للمفكر المسلم مالك بن نبي؟

□ ربما الأمر هكذا، ولكنني شديد الحرص لاعادة الحياة للكلمات القرآنية، نعيد الحياة للمصطلحات الاسلامية القرآنية، إن كلمة «سنن» كلمة عريقة في قرآنيته، وورودها كذلك في آحاديث الرسول، والسنة كما عرفها العلماء «أن يفعل في الثاني مثل ما فعل في الأول»، هذا التوضيح لمعنى السنة مهم، وهذا معنى ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا، ثبات السنن، النار تحرق بشروطه، والمجتمع يهلك بشروطه، ونتيجة السنة حتمية، وكان حقاً علينا نصر المؤمنين، والله لا يخلف الميعاد، هذا الموضوع ينبغي أن يبحث ليعود لهذا المصطلح بريقه وواقعيته، ينبغي أن يبحث في السنن المادية والنفسية الفردية والجماعية، والآن الأمر مشتببه بعضهم يفهم سنة الرسول أو المذهب السني، ولا يفهمون منه القانون والقاعدة والنظام الذي لا يتخلف، وربما يمكن أن نقول لب العلم هو كشف السنة، وعلى أساسها يكون التسخير، وعلى أساسها يتم استخلاف الانسان في الأرض، هذا مشروع وبداية، ونرجو أن يتكامل ويتواصل، وهذا واجب الشباب العلماء الذين يأتون من بعدنا، وسيتم هذا رغما عن الجميع، مهما أراد المريدون أن يخفثوا أو يطفثوا نور الله وقانون الله، فإن الله متم نوره ولو كره الكافرون والمشركون وكفى بالله حسيباً.

وكذلك كلمة التغيير كلمة عريقة في قرآنيته، سواء الفاعل الذي اسند إليه أو المفعول الذي وقع عليه، والتغيير إزالة ووضع، وهذا يحمل معنى عميقا، وهو أن الذي فسد يمكن اصلاحه، وهذا معنى التغيير، وهذا الفهم مهم، لأن التزكية والتدسية ابتداء قد تكون أسهل من التدسية والتزكية تغييراً، وتغيير ما بالأنفس هو وظيفة البشر وليس وظيفة الله، أما تغيير ما بالأقوام من نتائج التغيير فهو من الله، فإذا غيّر الأقوام ما بأنفسهم يغير الله ما بالقوم من النعمة أو النقمة، فإذا تعاملنا مع الواقع فسنتعلم كيف نقوم بعملية تغيير ما بالأنفس، وفي الواقع ان عبارة تغيير النفس ليست صحيحة، الصحيحة تغيير ما بالنفس، لأن النفس وعاء المفاهيم الخيرة أو الشريرة، مفاهيم الخطأ والصواب، والنفس وتغيير ما فيها وظيفة البشر، وكلمة النفس كلمة عريقة بقوة في الكلمات القرآنية، النفس الأمانة واللوامة والمطمئنة، وعلم النفس الذي بدأ الناس يتعاملون معه المسلمون يتخوفون منه كثيراً، وخاصة ارتباط اسم فرويد وغيره، ممن لا يرون فيهم إلا الشر، ولكن تغيير ما

بالأنفس سنة بشرية لا شرقية ولا غربية لا عربية ولا اعجمية، وهذا موضوع ينبغي أن يصير علماً ويقيناً لا تردد فيه ولا غموض.

أما كلمة المجتمع ربما مثل كلمة مالك الحضارة فهي ليست بعلاقة بقية المصطلحات، ولكن ربما المراد أو المقابل القرآني لكلمة المجتمع كلمة «الأمة» وإن كانت هناك كلمات مثل الجماعة، يد الله مع الجماعة.. الخ.

إن مشروع مالك بن نبي مشروع سنني، واقعي أكثر، ويخاطب العقول العلمية الحديثة أكثر، ولكن كلمة الحضارة والثقافة لم تستعمل في المصطلحات القرآنية أو ما أثر عن الرسول أو المصطلحات الإسلامية، فكلمة الحضارة والثقافة وإن كانتا كلمات عربية ولكن ليس لها خصوصيات إسلامية.

وأنا وإن كنت شديد الحرص على سنن الله وآياته في الآفاق والأنفس إلا أن حرصي على أن يكون ذلك مرتبطاً بالقرآن وكلمات القرآن، هذا الحرص شديد جداً عندي، وأنا عانيت بعد أن درست مالك بن نبي في اختيار الكلمات التي أحياها مقابل كلمة الحضارة والثقافة.

هذه مسالك عانيت فيها، والذين يأتونا من بعدنا سيحررون المواضيع والكلمات، والغزالي حيناً قال: من طلب المعاني من الالفاظ ضاع وهلك وكان كمن يستدير الغرب وهو يطلبه، وأما من حرز المعاني أولاً ثم اتبع الالفاظ المعاني فقط اهتدى

ونحن ينبغي أن نحرز المعاني ثم نربطها بكلمات القرآن، هذا هو الهاجس الذي كان يلزمني حين حاولت أن اعطي اهتماماً لتغيير ما بالمسلمين وتغيير ما بأنفسهم، ونصّلتى الشديدة بمالك بن نبي الفكرية حاولت أن اقترب من ضمير المسلم بالمصطلحات والمعاني، وهذا الحرص الشديد مني على تصحيح العلاقة بين الوقائع والكلمات هو الذي جعلني أهتم بما ورد في سؤالك التالي.

□ تشدد كتاباتكم على وجود مصدرين للمعرفة هما: القرآن وتاريخ العالم،

وإن الذي يجهل التاريخ لا يمكن أن تكون معرفته سليمة. ما هو موقع

تاريخ العالم من القرآن، وكيف يكون تاريخ العالم رديفاً للقرآن؟

□ شكراً يا أخي عبد الجبار، أعود وأقول إنك لامست ملامسة شديدة الأفكار التي

تهمني، وربما عرضت لها بصورة التساؤل أو شبه الاعتراض على هذا المسلك، إن لم أقل الافكار، ليس لأنك تنكر علي هذا الاتجاه الفكري، وانما أحمله على أنك تريد مني أن أكون أكثر وضوحاً وأوسع بياناً.

نعم ينبغي أن نفعل ذلك، وأن نكثر القول، وأن نضرب الأمثلة الموضحة، ففي الانجيل أن عيسى عليه السلام كان يكلم الناس بأمثال ولم يكن يكلمهم بغير أمثال. وفي القرآن وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون. نعم يا أخ عبد الجبار إن من لا يعرف التاريخ ليس فقط لا تكون معرفته سليمة بل لا يوثق بعلمه، لأن المعرفة والعقل هو التاريخ، هو الخبرات، هو التجارب، بدون تاريخ لا علم ولا عقل، لأن العقل هو ربط الأسباب بالنتائج، والعقل ليس جهازاً للفهم وانما هو جهاز ربط، وامكانية تتحول الى واقع، الانسان يولد عنده قدرة على أن يتعلم الكتابة، وقد يعيش أمياً ولا تتحول امكانيته الى واقع، وكذلك العقل، لهذا لم ترد كلمة العقل اسماً وانما وردت فعلاً في القرآن، لم يقل ليس عندهم عقل لأنه عندهم القدرة، ولكن قال لا يعقلون، أي لا يربطون الأسباب بالنتائج، التاريخ هو الذي يشهد للقرآن بالصدق، فالتاريخ على هذا هو البيئة والشاهد، والله وكتابه يأمرنا أن نتحاكم الى التاريخ، لأن عواقب التاريخ لا يمكن التلاعب فيها، والناس يخطئون حين يخلطون بين ما يكتبه الناس عن فهمهم للوقائع وبين عواقب التصورات. إن التاريخ ليس ما كتبه الناس عن الشيوعية سواء عن مؤيدين أو معارضين، ولكن التاريخ هو العاقبة التي وصلت إليها الشيوعية، وهذا ليس إدانة لمطلب العدالة في توزيع الثروات ولكن إدانة للمسلك الذي سلك الى هذا الهدف، وليس الهدف هو الخطأ، وإلا يمكن أن نقول إن الاسلام فشل أيضاً وتراجع، ولكن الموضوع ليس هكذا، إن المقاربة بين معرفة سنن سلامة وصحة الجسد وبين سنن وسلامة وصحة النفس أو ما بالنفس، كيف كان الناس لما كانوا يجهلون أسباب الأمراض كيف كانت الأوبئة تجتاحهم، كذلك الآن الحروب الاستكبارية لاستلاب الناس، سواء كانت حروباً عالمية أو محلية، فهي أمراض فكرية مفاهيمية. إن الناس كانوا يقبلون من يجبون وينقلون اليه المرض دون شعور منهم، ويبكون عليهم حين يموتون، كذلك نحن الآن نعلم الناس أفكاراً بكل الحرص، ثم بعد ذلك لما ينتج عن هذا الذي علمناهم الاقتتال والتدابير وعدم القدرة على إصلاح ذات بينهم، هذا دليل على خطأ فهمنا للمشكلة الانسانية، نحن لم نزكها وانما دسيناها، هذه مواضع ينبغي أن نتأمل فيها كثيراً لنخرج من

الأوهام والأحلام، ولقد ضربت مثلاً في بعض ما كتبت من أن العلاقة بين النص والواقع يمكن توضيحها بدراسة شجرة أو عضو حي أو حيوان أو إنسان أو أي عنصر من عناصر المادة. مهما ألف المؤلفون من العلماء عن هذه المواضيع فإن مؤلفاتهم تظل قاصرة، حتى إذا أردنا أن نتأكد من صحة فهمنا لما كتبه العلماء، علينا أن نرجع إلى الموضوع الذي كتبوا عنه، فهذا هو المرجع عند الاختلاف. وأنا قلت حتى ولو كان الله وضع كتاباً في هذا الموضوع لكان خلق الله المادي الواقعي أدل على ما خلق من الكتاب الذي وضعه الله جل جلاله، لأن الله لما خلق الخلق لم يستعمل شيئاً إنسانياً فكان خلقه مجرداً عن الإنسان، ولكن الكتاب الذي ينزله يكون بلسان هؤلاء القوم، وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه، والله تعالى لم ينزل كتاباً حتى تعلم الناس الكتابة والكتابة شأن بشري، فيحمل القصور البشري، ولكن الخلق شأن إلهي يحمل الاطلاقة الإلهية مع التدرج في الخلق، لهذا الله تعالى شأنه أمرنا بالرجوع إلى ما خلق لنعرف صحة حكمه في ذلك، لما يقول:

﴿انظر كيف كان عاقبة المكذبين﴾

﴿انظر كيف كان عاقبة المجرمين﴾

﴿انظر كيف كان عاقبة المفسدين﴾

﴿انظر كيف كان عاقبة الظالمين﴾

﴿انظر كيف كان عاقبة المنذرين﴾

هذا للمخطئين، ويقول عن المصيبين:

﴿إن العاقبة للمتقين﴾

﴿لمن عقي الدار﴾

﴿من تكون له عاقبة الدار﴾

وقد ذكرت كيف أن إقبالاً قال إن الدليل على صحة حضارة أو ثقافة أن ننظر إلى نموذج الرجل الذي تنتجه هذه الحضارة.

هذه أمور بديهية ينبغي أن نتأملها وليس من الصعب تفهمها، وهي فطرية في الناس أن يعرفوا الصلاح والفساد من العواقب والوقائع، لهذا القرآن مليء بالنظر في العواقب النافعة والفاصلة وهذا هو الاعتبار، ولا قيمة للاعتبار إن لم يكن بالتاريخ وعواقب التاريخ، والرسول صلى الله عليه وآله وسلم لما يقول إنما أهلك من كان قبلكم إنه إذا سرق الشريف

تركوه وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحد، هذا قانون تاريخي، إن مختبر فهم صحة السلوك البشري والمفاهيم البشرية هو مختبر التاريخ المفتوح لكل الناس، كما أن المختبرات المادية يارسها الناس على موادهم سواء كان في الذرة أو الكهرباء في المركبات الكيماوية أو العضوية الى الخلق الآخرة الابداع الانساني.

ليس التاريخ رديف القرآن بل مرجع القرآن وعمدته في ابراز صدقه، مثلاً لما يقول الله: لا إكراه في الدين، قد نخطئ في فهم هذا الحكم، وكم يخطئ المسلمون في فهم هذا الموضوع بشكل مأساوى، كأنهم يظنون إذا صار لا إكراه في الدين سيخسر المسلمون وسيخرجون من الاسلام، هذا الوهم الخرافي يوقعهم في مآسى، ولا يفتنون في هذا العصر كيف سقط الاتحاد السوفيتي تحت سمعنا وبصرنا، لأنه هو البلد الذي كان يمارس الاكراه في الدين، كيف سقط وكيف كان سقوطه عظيماً وسيسقط كل الذين يكرهون الناس على الدين، ودين الله لا إكراه فيه والله تعالى لما يقول: ﴿ألم تر كيف فعل ربك بعاد ارم ذات العباد وئود الذين جابوا الصخر بالواد وفرعون ذي الأوتاد الذين طغوا في البلاد فأكثروا فيها الفساد فصب عليهم ربك سوط عذاب إن ربك لبالمرصاد﴾.

القرآن يذكر الأحداث ويذكر العواقب، ويؤكد أن هذا قانون سيتكرر لكل من أخطأ، إن ربك لبالمرصاد، وإن عدتم عدنا، وهل نجازي إلا الكفور. وأليس لنا من الحق أن نقول نحن الآن، ألم تر كيف فعل ربك بهتلر، وبنابليون، وبالاتحاد السوفيتي، وبشاه ايران، فإن الأحداث التي حدثت بعد نزول القرآن أكبر وأكثر. فأين الاتحاد السوفيتي بصواريخه ورؤوسه النووية، إنه أعظم من فرعون ومن ثود الذين جابوا الصخر بالواد؟!

بل بالاعتبار بالتاريخ يمكن أن نتنبأ بسقوط الولايات المتحدة، لأن تهلك ولكن ستزول عنها غطرستها وظلمها، وأنها لا تعدل بين الناس فإن عندها أهل الشرف الذين هم فوق القانون وهناك آخرون ضعفاء تطاردهم، إذا كان الله يقول ويل للمطففين، فكيف بالذي يكيل بمكيالين، وكيف بالذي لا مكيال عنده ولا مقياس، وانما يعلو في الأرض ويجعل أهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيى نساءهم. إن حق النقض حق الفيتو هو الشرك الأكبر، والظلم الاعظم الذي لا يطالب أحد بزواله وانما يتمتعون أن يكون لهم مثل ذلك.

لما قال الذين لا يعلمون لما خرج عليهم قارون في زينته: ﴿يا ليت لنا مثل ما أوتي

قارون»، والنصّة معروفة للذين يقرأون القرآن، والقرآن يذكر الذين هلكوا من الأمم، وفي تلك الأيام كانوا يهلكون هلاك أفكار لا هلاك أجساد. إن احفاد المصريين لا يزالون يعيشون في مصر ولكن ضمن منظومة أخرى من المفاهيم والقرآن يستثنى قوم يونس، كيف غيروا واعتبروا، فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم إلى حين. ما أدري ماذا سأقول ولكن يمكن أن نقول إن التاريخ هو الكتاب الذي يخاطب البشر بدون وسيط مباشرة، وقد كان الناس ينتبهون إلى شيء من هذا حين قالوا: تأمل سطور الكائنات فإنها من المملأ الأعلى إليك رسائل. وإقبال لما يقول: في تجديد التفكير الديني، في الفصل الخامس «روح الثقافة الإسلامية» يقول: ولهذا كان من بين ما يحكم به على قيمة دعوة رسالته البحث في نوع الرجولة التي ابتدعها والفحص عن العالم الثقافي الذي انبعث عن روح دعوته... ولنلمح بصيصاً من الروح التي عبرت عنها هذه الأفكار... ينبغي أن نفهم أولاً القيمة الثقافية لاحدى الفكر الإسلامية العظيمة واعنى بها فكرة ختام النبوة...

والانسان محكوم أساسيا بالعاطفة والغريزة، أما العقل الاستدلالي، وهو وحده الذي يجعل الانسان سيداً لبيئته، فأمر كسبي، فإذا حصلناه مرة، وجب أن نثبت دعائمه ونشد من أزره، وذلك بكبت أساليب المعرفة التي لا تعتمد عليه.... فإذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية وجدنا أن نبي الاسلام يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث، فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها، فللحياة في نظره مصادر أخرى للمعرفة تلائم اتجاهها ومولد الاسلام... هو مولد العقل الاستدلالي.

إن النبوة في الاسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى الغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً إلى الأبد على مقود يُفاد منه، وأن الانسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يُترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو.

إن ابطال الاسلام للرهبنة ووراثه الملك، ومناشدة القرآن للعقل وللتجربة على الدوام، وإصراره على أن النظر في الكون، والوقوف على أخبار الأولين، من مصادر المعرفة الإنسانية، كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة....

والقرآن يصرح بوجود مصدرين آخرين هما: الطبيعة والتاريخ، وروح الاسلام على أحسن صورها تتجلى في فتح طريق البحث في هذين المصدرين، فهو يرى آيات على الحق، في الشمس والقمر، وامتداد الظل، واختلاف الليل والنهار، واختلاف الالسننة وألوان، وتداول الايام بين الناس. فعلى المسلم أن لا يمر بها أصم أعمى، ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً.

أقول يا أخي الكريم عبد الجبار إننا في إعواز شديد، يقول الغزالي: وظيفة العقل أن يهديك الى الله والرسول ثم يعزل نفسه، هكذا كانوا يفهمون الأمر فإذا عزل العقل نفسه، فهناك الأهواء والظنون جاهرة لتلقف من عزل نفسه، فكيف نفعل بمن ضل سعيه وهو يحسب أنه يحسن صنعا، وكيف نصنع وماذا نصنع بمن زُين له سوء عمله فرآه حسنا. إن التاريخ لا يمل، انه استاذ صبور عنده استعداد أن يثبت على قوانينه وسننه، ولا يمل حتى نمل نحن ونغير فهمنا، وأنا في ارتياح شديد بان الله سيُري من بعدنا أهمية هذه المواضيع، وسيفهمونها بأشكال لا يمكن أن تخطر لنا على بال.

□ اشتهر جودت سعيد بدعوته لنبذ العنف بل شدد على ضرورة «كسر السيف والتخلص من السلاح» وشبه شراء الاسلحة «بشراء الاصنام» وأكد على ضرورة تبني مذهب ابن آدم الأول كما وسم بذلك أول عمل عرف له قبل ثلث قرن. هل يدعو جودت سعيد الى تعطيل الجهاد كفريضة ولو توفرت كافة شرائطها؟ وهل يطلب من المسلمين التمرد على قوله تعالى «واعدوا لهم ما استطعتم من قوة»؟ وهل يريد منا أن نتفرج على تنامي ترسانة الكيان الصهيوني الهائلة؟ وهل ينبغي أن نوقف حركات المقاومة ونخضع لنزعته العدوانية التدميرية؟

□ اظن أن أخي عبد الجبار يريد أن يستفزني في هذا الموضوع، ولا أزال أحمل سؤاله الطويل أطول سؤال من بين أسئلته ما يتعلق بالعنف، ويريد مني أن أكون أكثر وضوحاً وبيانا في هذا الموضوع، وله الحق في ذلك، وتتمنى أن نبلي ببياننا الى وضع أفضل. قبل أكثر من ثلث قرن لما كتبت ابن آدم كان همي الاعلان عن هذه الفكرة وأنتى أدعو اليها، ولم يكن لي طمع في أن اقنع الناس بها، لهذا وضعت في ذلك الكتاب عنوانا مؤداه:

للاعلان أكثر منه للاقتناع. كثيرون الذين كتبوا لي أن أحاول اقناع الناس وأن أكتب للاقتناع وليس للاعلان فقط، وهذا دليل على صعوبة الموضوع وكثرت الشبهات حول هذه الفكرة، ولما نفهم الموضوع سنتحول الى التعجب، كيف كنا لا نفهم هذه الفكرة، كما كان الناس لاقدرة لهم على فهم أن الشمس لا تدور حولنا وإنما نحن ندور حولها وأمامها.

ولا مانع أن أعيد ترجمة بيت الشعر الفارسي الذي ذكره السيد الخاتمي في كتابه «بیم موج» قال المترجم في التعليق: يا طير يا خفيف الجناح يا أيها المتنعم بالنسيم الساحر أني لك أن تدرك ما نحن فيه، إذ نحن في ظلمة الليل وغمرات الموج العاتي بين الخوف والرجاء. نحن في هذا الظلام وربما يشعر الخاتمي أنه يعيش هذه الظلمات، كان الله في عونه وتتمنى له التوفيق على هذه المهمة الكبيرة التي يقوم بها.

لفهم هذا الموضوع ينبغي أن نفهم دور الافكار المسيطرة، كيف تحول دون الفهم وتغلق على الناس سمعهم وبصرهم، فلا تقني الاسماع والأبصار والعقول، والقرآن شديد الاهتمام بهذه الحالة ويذكر الصمم والبكم والعمى «صم بكم عمي فهم لا يرجعون»، «أجعل الآلهة إلها واحداً إن هذا لشيء عجاب»، «ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين ولا في الملة الآخرة». الكتاب في حالة ضياع، مفهوم العلم لا يجدي شيئاً، أو ليس اليهود والنصارى بيدهم التوراة والانجيل ولا ينتفعون مما فيها بشيء.

إن وضع العالم المأساوي هو السند الوحيد الذي يسوِّغ لنا أن نفكر في مشكلة المسلمين، لماذا هم أخسر الناس أعمالاً من دون الناس أجمعين؟! أنا لما بدأت ادعو الى هذا كان سبب انطلاقي أنني وثقت بالعقل الانساني أكثر من قهره.

ما لم نعترف أن الانسان يعطى على الاقتناع أكثر مما يعطى على التخويف والاكراه لا نكون بدأنا في فهم الانسان ولا الله تعالى. ينبغي أن نفهم ثلاثة أشياء، الله - نحن - لم نعرف الله. الله عندنا لما قال هو تعالى: «ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين» وقال: «يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية». إذن فهمنا الله ليس حتماً فهماً صحيحاً، ولا مانع أن أذكر هنا المفكر العملاق علي شريعتي، هذا الانسان كان متخصصاً في دراسة علم اجتماع مقارنة الأديان، لما قرأت كتابه «الانسان والاسلام» شعرت أن علي شريعتي يلعب الجعجاء بين قوم معاقين أو مكسحين، هذا الرجل مبصر ويسمع ويفهم ويعي، ويشعل كذلك في قلب من يقرؤه ايمانه المتأجج، فهذا يقول: إن كل مجتمع يصنع إلهه

على قدر وعي هذا المجتمع، هذه حقيقة واقعية، فإذا كان علينا أن نفهم الله ونعرفه، فإن الله لا يمكن معرفته إلا من خلال خلقه، إذن الشيء الثاني الذي ينبغي أن نعرفه هو خلقه، هذا الكون الذي خلقه علينا أن نتعرف عليه حيث يمكن التعرف على هذا الكون الذي خلقه الله على سنن ثابتة ولكنها متطورة أيضاً أي يخلق أشياء جديدة ويزيد في الخلق، ونهاية مخلوقاته الخلق الآخر هو الانسان وهذا هو الثالث، إن الجهاز العصبي لهذا الانسان القادر على التأمل وكشف السنن قادر على التسخير، فهذه الأمور الثلاثة متلازمة الكون كله يدل على الله، وبه نعرف الله، نكشف كيف خلق الابل والجبال والأمم، والانسان له سلطان على هذا الكون لأن هذا الكون يخضع للسنن، والانسان قادر على فهم السنن والتسخير، كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، كان الناس أمة واحدة ولا يزالون كانوا أمة واحدة في فهمهم، يعبدون الطاغوت، يعبدون من يملك القوة، القوة هي الحق، هكذا سار التاريخ ولا يزال، أنا قوى، أنا ربكم الأعلى، هذه هي الأمة الواحدة في كل مكان في العالم، حتى أمريكا الطاغوت الاكبر تقول أنا ربكم الاعلى.

مادام الحق للقوة فهذه شريعة الغاب أمة واحدة، كان الناس ولا يزالون يعبدون القوة والذي يملك القوة.

فبعث الله النبيين حتى يعزلوا القوة ويحتنبوا طاعتها والتسليم لها، فهنا حصل انشقاق في تاريخ الانسانية، الانسان لما صار له جهاز عصبي قابل للفهم والتسخير لا يجوز أن يتسخر لبشر مثله، هذا الموضوع بحثته ولا أزال أبحثه، ففي العام الماضي أصدرت كتاباً بعنوان «كن كابن آدم»، وإن شاء الله سأكتب كتاباً آخر بعنوان: «اكسر قوسك».

وأنا لما أقول إن شراء الاسلحة مثل شراء الأصنام لأصدم المسلم، ولأصدم الانسان عامة، أنتم يمكن أن تتفاهموا ولا يمكن أن تعيشوا شريعة الغاب، ينبغي أن تضعوا مفاهيم وقواعد وقوانين وسنناً لتتعاملوا معاً، إن الانسان لا يمكن أن يكون إنساناً إلا إذا صار مثل ابن آدم. كيف يمكن أن نفهم هذا يساعد المسلمين والناس على فهم هذا الموضوع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وبدونه لا يمكن فهم هذا الموضوع، في ظروفنا الحالية لما أقول إن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ممثل الأنبياء والشاهد لهم وعليهم «إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً الى الله بإذنه وسراجاً منيراً»، الأنبياء جاؤوا بدين واحد هو التوحيد وعدم الاشراك أما العبادات فتختلف، أما المعاملات فتتطور حسب الزمان على

محور ثابت هو العدل، أما التوحيد فهو أن لا يُخل أحد بالعدل، فالظلم هو الشرك العظيم والشرك هو الظلم العظيم، إقامة العدل بين الناس هو التوحيد، أي كلمة السواء، تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم... أن لا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً، كلمة السواء العدل، أعطيك من الحق مثل ما آخذ لنفسي، وأحرم عليك ما أحرمه على نفسي، ومن سواك بنفسه ما ظلمك، كلمة السواء هو العدل، ما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه. وإذا رفض الآخر قبول العدل فأنا الذي سأضع القانون الذي ألزمه وليس الآخر، فإذا كان الآخر هو الذي يضع القانون فهو الذي يحكمي، أنا الذي أضع القانون والسنة والتزمها من طرف واحد، هذا ما علمنا إياه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وهذا أعظم شيء نزل من السماء أو نبت من الأرض، كيف لا يمكن أن تكون مسلماً إلا إذا كنت مثل ابن آدم، إن الرسول كان مثل ابن آدم، دعا إلى الله، فمنهم من آمن به ومنهم من كفر، وبدأ الذين كفروا يعذبون الذين آمنوا، يفتنونهم عن دينهم، ويكفرونهم على الكفر، والرسول يقول: صبراً آل ياسر إن موعدكم الجنة، والقرآن يقول: كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة، وعلمهم في أول سورة وجوب معصية الطاغوت الذي يريد أن يفرض رأيه بالقوة، قال الله: أرأيت الذي ينهى عبداً إذا صلى، لا تطعه.. إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات.. وما تقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد، فمن هنا نرى كيف بدأ العمل الإسلامي من الصفر بالدعوة والصبر على الأذى، يقص الله ذلك في القرآن على لسان الأنبياء جميعاً. ﴿الم يأتكم نبا الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله جاءهم رسلهم بالبينات فردوا أيديهم في أفواههم وقالوا إنا كفرنا بما أرسلتم به وإنا لفي شك مما تدعونا إليه مريب﴾ قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السماوات والأرض يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى قالوا إن أنتم إلا بشر مثلنا تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين* قالت لهم رسلهم إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله بين على من يشاء من عباده وما كان لنا أن نأتيكم بسلطان إلا بأذن الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون* وما لنا ألا نتوكل على الله وقد هدانا سبلنا ولنصبرن على ما آذيتمونا وعلى الله فليتوكل المتوكلون* وقال الذين كفروا لرسولهم لنخرجنكم من أرضنا أو لنعودن في ملتنا فأوحى إليهم ربهم لنهلكن الظالمين* ولنسكننكم الأرض من بعدهم ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد*.

الحوار هنا ليس على لسان رسول معين وإنما على لسان الرسل كلهم، وعلى لسان الأقوام

كلهم، وأحياناً يتكلم نبي معين نفس الكلام. الدعوة ومقابلة الدعوة بالأذية والايذاء من الديار، والايذاء على العودة الى ملتهم، لا بد من تحليل هذه الحالة الدائمة الثابتة، كيف حل الأنبياء المشكلة؟ حلوها بكلمة السواء، نحن ندعو وأنتم تدعون ولا نلجأ الى الاكراه والأذية والايذاء من الديار، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، لا إكراه في الدين، الدين: الاعتقاد، الرأي، لا إكراه فيه وإنما الاقتناع، فلنتنافس في الإقناع ولن نلجأ إلى العنف والايذاء، ولو لجأتم أنتم، ولنصبرن على أذيتكم حتى يقتنع الناس بنا أو بكم.

بهذا يتضح ان الأنبياء وضعوا قانوناً عاماً، أنه في مجال الأفكار لا بد من تحييد العنف، لا إكراه في الدين، نفي العنف والايذاء، في الدين، في الرأي، في السياسة، وإنما الاقتناع والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والحوار والجدال والتي هي أحسن، حتى يتغير المجتمع، وهكذا قدم محمد صلى الله عليه وآله وسلم نموذج الأمة الراشدة، التي لا تؤاخذ الناس على أديانهم وأفكارهم، ما لم يبدأوا بالأذية والايذاء. حتى ولو بدأوا بالأذية والايذاء لا يقابلون الاذية والايذاء إلا بالصبر حتى يحولوا المجتمع الى الرشد، فإذا تحول المجتمع الى الرشد، فإن هذا المجتمع يحمي أفكار الناس وعقائدهم من العدوان عليها، ولهم حق مثل الذي للمؤمنين من الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال والتي هي أحسن.

وهنا ينبغي أن نذكر أن المسلمين إلا مارحم ربك لا يتسع صدرهم لاعطاء الآخرين حق الدعوة مثل ما يعطون لأنفسهم، وهذا عدم ثقة بالأفكار والدين الذي يدعون إليه، ينبغي أن يعطوا للآخرين مثل الحق الذي يعطونه لأنفسهم، ويحرموا على الآخرين ما يحرمونه على أنفسهم، وهذا ما سيؤول إليه الأمر رغم الجميع، وقانون أن الزبد يذهب جفاء وأن ما ينفع الناس يمكث في الأرض، هو الذي سيبقى. وكذلك إذا بدأ المجتمع يفسد أليس للمسلم الا الدعوة والتوجيه؟ فإذا سلم له المجتمع وتقبله، عليه أن يحمي حق الجميع في الاقتناع، ومن لم يقبل هذا وأراد أن يفرض رأيه بالقوة من غير أن يفتح الناس فانه يرجع الى شريعة الغاب وتأليه القوة. فوقف الأنبياء جميعاً هو موقف ابن آدم، لنصبرن على ما آذيتونا، وبهذا وضعوا قاعدة الديمقراطية الصحيحة، وعيب الديمقراطيات الحديثة أنهم يميزون محاربة وقتل واغتيال المستبدين والمحتلين الاعداء، من غير أن يحولوا المجتمع بدون عنف، فهذا نقص في الديمقراطيات الحالية. والمسلمون قلدوا هذه الديمقراطيات وحقوق الانسان، إن حقوق الانسان الذي جاء بها الأنبياء ليست حقوقاً وإنما واجبات، أن تصنع

المجتمع وتحميه بالاقناع وليس بالاكراه، والذي يلجأ الى الإكراه ويقابله بالاكراه، فالقاتل والمقتول على شريعة الغاب وبلغه الأنبياء في النار، لأنهم جميعاً يؤلهون القوة، وهذا الموضوع من أشد العقبات التي تقف أمام فهم هذا الموضوع، وإنا ندعو الناس الى صنع أمة ومجتمع لا يؤذى فيه الناس من أجل أفكارهم. فلماذا قال بعض الأنبياء جواباً على قول الأقوام: قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا قال أولو كنا كارهين * قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء علماً. هنا يمكن أن تقول كلمة الملة كلمة قرآنية، نموذج المجتمع ومفاهيمه التي على أساسها يبنون مجتمعهم.

لهذا قالوا لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا، قال في الجواب: قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها. إذن ملة الأنبياء مختلفة كلياً عن ملل العالم الذي نعيش فيه، فهذا الذي جعلنا نقول في قوله تعالى: كان الناس أمة واحدة، وأنا أقول والآل لا يزالون، لأنهم يؤمنون بتغير عقائد الناس وأفكارهم بالقوة، فبعث الله النبيين بحماية عقائد الناس وأفكارهم ومن فعل هذا يمكنه أن يدعو الناس الى كلمة سواء، أن لا إكراه في الدين، أن لا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً، وأن نساعد الناس والعباد في اخراجهم من عبادة العباد الى عبادة رب العباد.

العالم الاسلامي رهين القوة بكل مجتمعاته، وربما الآن بدأوا يتلمسون بغموض شديد، ولا بد أن نسارع في دعوة الناس الى رفض العنف في نشر الأفكار، ورفض الساسة الذين يأتون بالعنف، كيف نرفضهم؟ لا بقتلهم واغتيالهم، ولكن بعدم طاعتهم في معصية الله، بعدم قبولهم الرجوع الى ملة شريعة الغاب، والناس يظنون أنهم سيقْتَلُون جميعاً إن رفضوا طاعته في قتل المسلمين وهذا وهم، فتى قنع الناس بهذا الاسلوب في التغيير صعب عليهم أن يقتلوا فرداً واحداً فضلاً عن أن يقتلوا أمة، فهذا الطريق السهل، الرحمة للجميع، الهين، القليل النفقات الكثير البركات، تغفل عنه، ولا ندعو اليه، ولا نوعي الناس به، إنه كتمان كبير لآيات الله البينات، فإذا أدخلت الى وعي الناس هذا الاسلوب يمكن أن يشارك فيه الأطفال والنساء وكبار السن، ولسنا في حاجة الى مسلحين ولا إلى أموال وأسلحة، وإنما نقول نحن نرفض هذا ونعلن هذا، فاقتلونا إن شئتم، فهذا ما اعلنه أبو الأنبياء نوح عليه

السلام حين أعلن، وأمر الله رسوله محمداً صلى الله عليه وآله وسلم أن يتلو هذا النبأ على قومه قال الله: ﴿واتل عليهم نبأ نوح إذ قال لقومه يا قوم إن كان كبر عليكم مقامى وتذكيري بآيات الله فعلى الله توكلت فأجمعوا أمركم وشركاءكم ثم لا يكن أمركم عليكم غمة ثم اقضوا الى ولا تنظرون﴾.

يا سيدي ويا عزيزي عبد الجبار يا من يرأس تحرير مجلة قضايا اسلامية معاصرة، أنا لا أبطل الجهاد ولكن أجعل جهاد رسول الله غير جهاد الخوارج، ويمكن أن يكون هذا مفهوماً بسهولة إذا عرفنا أن الحكم الذي يأتي بالاكراه لا يكون حكماً شرعياً ولا راشداً، بل حكم غي وبغي، وحين يكون عندك مجتمع راشد فمن خرج عليه هذا الذي قال الله عنه: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفييء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾.

هذا إذا تقابل من جاء باقتناع الناس، ومن يريد أن يفرض نفسه عليهم، فينبغي أن يقاتل الباغي، ولكن إذا خرج على حكم البغي يغي آخر هذا هو قتال الجاهلية والراية العمياء، وفي هذا الوضع وفي مثل هذه الحالة أمر الرسول باجتنب الفرق كلها، فالأحاديث التي جاءت بالفرار من الفتن في مثل هذه الحالة؟ وأمر بكسر السيف والتزام الانسان بيته حتى إذا دخل عليه يقابله بقول ابن آدم، وإن أراد أن يقتله وخاف من شعاع السيف يلقي ثوبه على وجهه.

إننى لا أشعر بتناقض، ولا أشعر أنى الغيت الجهاد، ولكن أشعر أنى منسجم تمام الانسجام مع أحاديث الرسول وسلوك الأنبياء جميعاً، ولا أشعر أن الرسول كان متناقضاً حين قال صلى الله عليه وآله وسلم: إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة صانعه ومنبله والرامي به، وكذلك لا أشعر أن هذا يناقض قوله في الحديث الآخر: «أكسر قوسك واقطع وتره واضرب سيفك بالحجارة»، ومن كان له غنم فليحلق بغنمه ينبع به شعف الجبال، ومن كانت له ابل فليحلق بها، ومن كانت له أرض فليحلق بها، حتى لما سأله ومن لم يكن له شيء من ذلك قال: فليلزم بيته وليكن كابن آدم. إن المسلمين الى الآن لم يدرسوا مشكلة الخوارج، الخوارج هم الذين يريدون أن يصنعوا الدين بالاكراه والمجتمع بالاكراه، ويقتلوا الناس لدينهم، وهذه الأمور متداخلة، والخوارج لم يبحث موضوعهم، وإلى الآن لم

يصر هذا الموضوع واضحاً.

وكل الفلسفات والتحليلات التي اطلعت عليها في شؤون شرعية الحرب والدولة والأمة لم أجد أوضح وأقرب للفهم وأسهل للحل مما جاء به الأنبياء، حسباً حاولت أن اشرحه في هذه المقالة، فياليتني أتمكن من عرضها بوضوح، وأنا مؤمن أنه سيأتي منظرون ومفكرون في المستقبل، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، يشرحون هذا ويوضحونه للناس، حتى لا يبيق الناس في حيرة ويأس من الخروج من شريعة الغاب، فقد سن الله للأنبياء أحسن السنن، كما قال تعالى: ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً، وإنني اشعر براحة عظيمة وأستطيع أن أواجه العالم أجمع الى ما دعا إليه الأنبياء، وهو كلمة السواء وكلمة العدل وكلمة التقوى، فقال عن المؤمنين: أنه ألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها.

واننا ندعو العالم وفلاسفة العالم وجميع دعاة حقوق الانسان، أن نتعاون على الغاء حق الفيتو، الذي هو الفساد الأكبر في العالم جميعاً، ميراث الرومان وليس ميراث الحضارة، وأن حق الفيتو هو الذي يوقف نمو العالم وعقبة أمام العالم، والطواغيت الصغار محمية بالطاغوت الأكبر، فهؤلاء دعاة حقوق الانسان هم الذين يسكتون عن الفساد الأكبر والانتهاك الأكبر لحقوق الانسان. كيف لا ينجلون من دعوة حقوق الانسان ويزعمون الديمقراطية. إن الفيتو الذي يُقرّبه العالم أجمع هو ضد الديمقراطية وضد حقوق الانسان وضد الانسانية، الذي يُحيطُ سعي العالم ويجعله خاسراً.

إنهم يبحثون عن القشة في أعين الناس أما الخشبة التي في عيونهم فيهملون، ولكن هل نحن أيضاً نظل ساكتين على هذا العُهر السياسي كأنه مسلمة من مسلمات العالم، نعم كان ذلك كذلك، ولكن ينبغي أن يُلغى ويُطرد وينفى من الوجود.

ياسيدي ياعزيزي عبد الجبار أنا لا أتمرد على الله وعلى كتابه، ولكن لما تنفق الأموال الطائلة على أسلحة يعرفُ الذي يبيعنا كيف ومتى يدمرها إذا صارت خطراً على مصالحه، فإن تسمية مثل هذا العمل إعداد قوة لدحر العدو واستجابة لقول الله: وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة، إذا فهمنا هكذا نكون سخرنا من أمر الله واستخفنا بمعنى الاعداد، وعلى رأس كل ذلك أعلننا عن جهلنا بمجريات الأمور.

لقد طُرد الأمريكان والمارينز من لبنان حين لم يكن للبنان جيش ولا حكومة، وحتى

الشعب كان يقتل بعضه بعضاً، ومع ذلك طردت أمريكا وفرنسا وانسحبت إسرائيل من حصار بيروت، هذا ما استطاع الشعب اللبناني الطائفي الممزق أن يفعله، وكذلك استطاع الصومال البلد الجائع والعريان أن يطرد أمريكا والأمم المتحدة بدون جيش نظامي وبدون أسلحة مما تسلح به الجيوش، ولكن المشكلة ليست مشكلة الشعب، ولكن مشكلة القادة، ليس السياسيين وإنما القادة الفكريين، واليابان تحررت بدون حرب تحريرية، بدون أن يقتلوا الأمريكيان، وبدون أن يُقتلوا هم، إن العالم تغير، إن القوة لم تعد تقوم بدور إلا دور وهم.

يا طير يا خفيف الجناح، ما هذا الظلام الذي يمنعا من بحث هذه القضايا، هل هي خارجة عن القضايا الإسلامية أم في صميمها، فلم لا نبحثها بجدية وتعمق، إن بعض المسلمات تحول بيننا وبين بحث هذه القضية، ولكن ما أبهظ الثمن الذي ندفعه، والزمن الذي نضيعه.

لما يقال لي هل تدعو إلى تعطيل الجهاد كفريضة ولو توفرت كافة شرائطها. وهل يطلب من المسلمين التمرّد على قوله تعالى: ﴿واعبدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾؟ الحمد لله بدأ المسلمون يعون أن للجهاد شروطاً، وإن كانوا لا يزالون في نزاع في تحديد هذه الشرائط. لما يقول الله تعالى: لا إكراه في الدين، فقد ضيق حدود الجهاد تضيقاً شديداً، فقد وصل كثير من الناس إلى لا إكراه في الدين، ولم يصل المسلمون إليها بعد.

لأن دين الإنسان الآخر ليس هو سبب الجهاد وإنما ممارسة الإكراه في الدين، إلى درجة أنه لو كان هناك من وفر شروط الجهاد، ربما كان المسلمون هم أولى الناس بالجهاد ضدهم، لأنهم هم الذين يمارسون الإكراه في الدين، وهم الذين يحكمهم الطواغيت بالإكراه، ولكن إلى الآن لا يوجد من يسعى لرفع الإكراه عن الناس وإنما ليمارس ضدهم الإكراه.

إن أمر الدين ليس من هو أقوى عضلات وأسلحة تدمير، وإنما هو من هو أقوى وأرشد فكراً ومساعدة للناس في رفع الظلم والإكراه عنهم.

أخى الكريم عبد الجبار لم تحتج علي بآية ﴿واعبدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾، وتعتبرني متمرداً على الله، وعلى قوله واعبدوا لهم؟ إن الله ذكر في هذه الآية مثلاً للقوة المادية، ومن رباط الخيل، هل نحن إذا قلنا الآن إعداد رباط الخيل للجهاد فات أو أنه، بطل في العالم أن يكون قوة، هل أكون متمرداً على الله وعلى كتاب الله، أليس تعلق المسلمين بالقوة المادية

سد عليهم منافذ الفكر، مع أن الله لما يقول لا إكراه في الدين، قد ألغى القوة المادية وحدها وعزلها في اقناع الناس بالدين، وهل علي أن اذكرك بالعدد الرابع من مجلة قضايا اسلامية لعام ١٩٩٧ حين عقدتم فيها ندوة حول أثر الزمان والمكان في الاجتهاد، وقد وردت أمثلة فيها من علماء كبار لما بحثوا موضوع شهادة المرأة، فهل هؤلاء تمردوا على الله وكتابه، فهل إذا ألغينا الرق وكل الأحكام المتعلقة به نكون ألغينا أحكاماً وردت في كتاب الله.

وكذلك لما عرضوا أشياء جديدة في أحكام العدة، ولكن الأمور السياسية في العالم الاسلامي هي التي ينبغي ان يجدد فيها البحث والدرس، وكشف ملاك أو هدف الإمامة أو السياسة في المجتمعات، أليس ما ورد في السؤال (١١) من أسئلتكم حين قلت عن محمد أركون أنه يسخر من الذين يستشهدون بالقرآن حول حكم ما، قائلاً: إن هذا العمل يثير كل المشاكل للعبور من العصر الاسطوري الى العصر العلمي، كيف تقومون هذه الدعوة؟. إن هذا الكلام لم ينشأ من فراغ، إن هذا الكلام متعلق بالشئ الذي يكثر القرآن من ذكره، من أن الناس يمكن أن يكونوا في حالة لا يستفيدون من سمعهم وبصرهم، وأنهم كالانعام، ويقول عنهم وإن تدعهم الى الهدى فلن يهتدوا إذن أبداً، ولما يقول الله هل أنبئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، أليس المسلمون الآن لما يرفعوا لافتات يكتبون عليها الديمقراطية، وهم يعيشون تحت أمر الطواغيت، ويريدون أن يكونوا هم طواغيت أيضاً يفرضون على الناس الأفكار والدين بالقوة.

نعم إن كلمة أركون لا تأتي من فراغ، إننا لم نهضم ماحدث في العالم من تغير في مفهوم عبادة الطاغوت، فالعالم كفروا بالطاغوت كما يقول إقبال ولكن لم يؤمنوا بعد بالله، ومعنى هذا أنهم تخلصوا في داخل بلدانهم من الطواغيت وكفروا بها، ولكن الذي بقي عليهم أن يساعدوا الناس على التخلص من الطواغيت، ولكنهم لا يريدون ذلك بل يخافون من أن يتمكن الآخرون من التخلص من الطواغيت.

يا أخي عبد الجبار إن الله لم يسلط هؤلاء علينا عبثاً، إن الغباء الشديد الذي نعيشه مدعاة للسخرية، حتى إن العالم الآخر لا يبحث معنا الأمور على أساس العالم المتحضر وإنما على أساس الأساطير، أليس الذي يشتري سلعة فات أوانها يعيش حالة الاسطورة؟ أليس الذي لا يقدر قيمة لاقتناع الانسان وتعليمه ماذا حدث في العالم، يعيش في عصر

الاسطورة؟ إن ما يقول الله عن الذين لا قدرة لهم على الفهم لأنهم يعيشون في عالم متغير. إن شريعة الله هو العدل وليس الأحكام الجزئية التي يمكن للبشر أن يقرروا ما هو العدل في كل عصر.

إن أركون له كتاب بعنوان: الفكر الاسلامي: قراءة علمية، مقدمة الكتاب التي كتبها هاشم صالح بعنوان: بين مفهوم الارثوذكسية والعقلية الدوغمائية، ويفكك العقلية الدوغمائية، إن هذه الكلمات مصطلحات لعلوم جديدة في موضوع كيف يصير الانسان غير قابل للفهم والادراك.

إن العقلية الارثوذكسية هي والعقلية الدوغمائية، هي العقلية الآبائية التي تؤمن بالآباء وتلغي الواقع والتاريخ، يقولون عن تعريف الدوغمائية من أنه: هو الانسان الذي تفرض عليه الظروف الموضوعية أن يغير موقفه من قضية ما يعجز أن يغير موقفه، ونحن العالم الاسلامي نعجز أن نغير موقفنا من هذه الظروف المتغيرة.

وهذا الذي جعل محمد اقبال يقول: إن الاسلام وإن نشأ في عصر ما قبل العلم فإنه بشر بعصر العلم، ولما يقول مالك بن نبي: إن إنسانا يجهل اضافات القرن العشرين للمعرفة الانسانية لا يمكن أن يدخل بين الناس إلا ويشنع بنفسه. نعم يا أخى العالم الاسلامي عالم مريض بكل معنى المرض، ولكنه ليس معناه أنه غير قابل للشفاء.

إن العقلية الأسطورية هي التي تقتل الناس في الجزائر والأفغان، وبذكر الافغان لا مانع من أن أذكر من أن السلطان عبد الحميد قال للأفغاني: لماذا لا تذهب الى اليابان وتبشر بالاسلام هناك، فقال له الأفغاني: فإذا قالوا لي أتم أحوج إلى أن تبشر به قومك قبل أن تبشر فينا. إن اليابانيين هم الذين استطاعوا أن يتكيفوا مع العالم الجديد، ولكن نحن الى الآن نشترى من العالم أسلحته التي فات أوانها، بما فيها القنبلة النووية، ولكن الذي يبيعنا السلاح كيف ينظر الينا، إنه ينظر إلينا مثل الذي يبيع لنا الحرزَ لتعلقه في رقاب أبنائنا حتى ندفع عنهم الإصابة بالعين.

يا سيدي عبد الجبار يامن يتمتع بالنسيم، هل تعلم ماذا قال نيكسون لخروشوف حين قال الثاني: أحفادكم سيكونون شيوعيين، أجابه: إنهم سوف لا يمكن أن يفرض عليهم بالقوة إلا بالاقناع.

إن أمريكا مفتوحة أمامنا وأمام العقل ولكن نحن لا نظن أنه لا يمكن فتح أمريكا إلا

بالسلاح، كيف تحرر المسلم العاجز فكرياً، والذي لا يعطي قيمة للفكر، كيف سندخل المسلم الى عالم الفكر، إنه ليس عندنا من يستطيع أن يتكلم بالمنطق والعلم مع العالم، كيف يمكن إنني لا أجد الكلمات، إنه يضيق صدري ولا ينطلق لساني، بل لا قدرة لنا على الكفر بالصنم إلى الآن، لا نزال نخاف من الأصنام، لم نتحرر بعد، ولم ولا نجد كلمات للتعبير ولفضح ما نحن فيه من الظلام والحيرة والجهل.

حتى إن الإيرانيين لما قاموا بثورتهم العجائبية التي أفزعت العالم لم يتمكنوا من تصدير ثورتهم الشعبية السلمية الى العالم الآخر أو إلى جيرانهم، لم يكن أحد يستطيع أن يعترض على تصدير مثل هذه الثورة السلمية التي واجهت البنادق بالزهور والورود، نساء ورجالاً، وطرّدوا الشاه من غير أن يطلقوا رصاصة واحدة، ولم يعد يجد ملجأ في العالم. وكما أن الإيرانيين لم يستطيعوا أن يبرزوا هذا الموضوع كأنه عيب أن تنجح بأسلوب سلمى، ولكن ينبغي أن نكون أبطالا ولا نخضع للجبروت. لقد سكتوا عن هذا الجانب من ثورتهم، وتمكن الحثباء من إدانة ايران بأنها تدعم الإرهاب أو تصدر الارهاب، ليس أنه عجزت ايران من تصدير ثورتها العجائبية الى الآخرين، بل الآخرون أيضاً لم يستطيعوا أن يفهموا الموضوع على الاطلاق، فكم هو مأساة هذا الحدث إن ميزة ثورة ايران ثورة فكر، ثورة شعب، بل حتى ثورة المرأة، هذه الثورة لا يجوز أن نطلق عليها ثورة، لأن الثورة كلمة غربية، وانما ينبغي أن نقول عنها إحياء الحركة النبوية، واعادة كفاح الأنبياء في هذا العصر، ولأن تضيق هذه الحركة، ولن يذهب سدى هذا الحدث الخطير، الذي هو باكورة الحركة الاسلامية.

أليس عجزنا عن فهم الحركة الاسلامية النبوية الايرانية دليلاً على أننا عقلية اسطورية خوارقية، كثير من الناس يفسرون الحدث أنه خاص بإيران وبالشيعة، كأن ايران والشيعة ليسوا من البشر، بل أنتم بشر، وهذا قانون عام للبشرية جميعاً، واليوم وأنا أكتب هذه الكلمات أستمع الى أخبار أندونيسيا في الثورة ضد سوهارتو، من أن المئات ماتوا احتراقاً، ولقد شاهدنا السيارات التي تحترق، وأن الذين ماتوا احتراقاً ليس هم الذين كانوا يشعلون المحلات بالنار، فقد مات الذين كانوا ينهبون المحلات خنقاً وحرقاً.

متى سيتعلم المسلمون معنى سيد الشهداء؟ متى سيفهم الناس الحدث الإيراني؟ إنهم لم يشعلوا النار في المباني والمستاجر، بل تحدوا منع التجول بعزم وإصرار، من الذي سيعلم هؤلاء الناس الكفاح النبوي الذي لا يحرق ولا يسرق وأنهم الأمناء والأمنون،

أين العلماء؟!

ألا يحق لأركون في مثل هذه المواقف أن يقول عن الذين يستشهدون بآية من القرآن حول حكم ما: من أن هذا الاستشهاد يثير كل المشاكل للعبور من العصر الاسطوري الى العصر العلمي؟ هل نستشهد بالقرآن من أنه ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يشخن في الأرض، وبناء عليه تقتل الرجال من الأسرى ونوزع النساء سبايا؟ نعم إنه كان يوماً ما هذا عدلاً، ولكن هل يبقى هذا الحكم. إن شريعة الله هي العدل بين الناس، ومفهوم العدل يتطور الى الأفضل، وأن النافع سينسخ ما هو أقل نفعاً. وما يراه أهل الذكر وأهل الاختصاص أنه هو الأقرب الى العدل، يظل يحكم به حتى يروا ما هو أفضل وأقرب الى العدل.

ربما سيظل المسلمون في اشكالية كبيرة حتى يتفهموا من أن التاريخ تحدث فيه أشياء جديدة، وسيتمكن الذين من بعدنا بأساليب وتقنيات جديدة من حل هذه المشكلة، من غير أن يشعروا أنهم يتحدثون الله وكتابه ورسوله، وسوف لن يشعروا أنهم يعطلون كتاب الله، وإنما يعظمون الله وكتابه وشريعته، وسيشعرون براحة عظيمة، وسيشعرون أنهم رفعوا عن أنفسهم الآصار والاعلال، لا أنهم ترمدوا على الله وعلى رسوله.

ولما يقال هل نوقف المقاومة ونخضع للعدو، أنا لا أقول نوقف المقاومة، ولكن إذا كان هناك اسلوب أفضل وأنجع وأقل كلفة وأعظم فائدة ومكاسب، أقول علينا أن نختار الذي ينفع لنا عامة، كم سيكون عظيماً لو تعاون العرب والمسلمون على البر والتقوى، من غير أن يخسر أحد شيئاً ويربح الجميع، ويقاطعون العدو وكل من يتعاون مع العدو، مثلاً هذا الحصار المضروب على ليبيا ليسلم المتهمين إلى أمريكا، وأن ليبيا تقبل أن يحاكم المتهمان في بلد محايد، أليس هذه فرصة مهمة وكبيرة لفك الحصار عن ليبيا، ونقول إن ما تطلبه ليبيا هو حق، وأن ما يطلبه الآخرون هو ظلم وليس عدلاً، ونحن سنتحدى هذا الحصار. مثل هذه الفرص ينبغي أن نغتنيها فوراً وستفشل أمريكا وننجح نحن، ولكن لم هذا التبلد العجيب والسحر العظيم الذي لا نفرق فيه بين الممكن وبين المستحيل، فلم لا نضرب نحن على أنفسنا الحصار بدل أن يفرض علينا هو الحصار، أنا أريد أن أكون مجنوناً، ولكن أرى أن هذه القضايا ممكنة، وشعوبنا ستتحمّل بكل شروء تبعة مثل هذه المواقف، ولكن لا أحد يقدر أن يتحدث عن هذه الأمور، كأننا مسحورون وممنوعون، كم مرة قمنا أمريكا أن تضرب

الحصار على إيران ولم تستطع أن تعمل شيئاً للذين عارضوا هذا الطلب من أمريكا، ولا تفكر في الاستغناء عن الغذاء الأمريكي والكندي والأوربي، ونحن نملك دجلة والفرات ونفوت من فقدان الغذاء والدواء، ما هذه الخرافات ما هذه الجهالات، أنا عقلي لا يطيق مواقف المسلمين من أعدائهم، فليعتبرني من شاء أنى مجنون، ولكن أشعر أنني مع أركون في أننا نعيش عصر الاسطورة والخراف، فالموضوع الذي يمكن حله بدون حرب وبواقف انسانية وايمانية، لماذا لا نحله بهذه الطرق ونحاول أن نحله بالطرق التي يتمنى عدونا أن نحل بها المشكلة، لماذا العراق احتل الكويت، ولماذا لم يضرب بصواريخه المفاعل الاسرائيلي وقد دمر الاسرائيليون مفاعل العراق، لو فعل هذا بدل أن يحتل الكويت لجر العرب كلهم إلى أن يكونوا معه، ولكن ماذا نصنع بهذه الصواريخ إن كانت لا تنفعنا، أين العقول، أين المفكرون. لو أن بلداً واحداً عندما يصير يدرك الأمور على أساس العلم الذي يعيشه العالم، الآن سيتمكن من جمع شمل العرب والمسلمين، لا بأن يفتح بلاد جيرانه بالقوات المسلحة الخرافية الاسطورية الخوارقية، ولكن بأن يقول لجاره أنا سأعطيك بلدي، إن بلداً يفهم العلم وما وصل إليه الناس من الوعي الديمقراطي لا يمكن أن يحكمه ديكتاتور، ولكن بلداً متخلفاً أيضاً لا يمكن أن ينعم بحاكم ديمقراطي، ما أدري ماذا سأقول إن الأمر كما يقول محمد إقبال:

ومزقت الجيوب وأنت خالي جنوني لا أومك في قصورى
يعني إقبال: لو كنت مجنوناً بما فيه الكفاية لنقلت إليك جنوني بالعدوى، ولكن جنوني ليس كافياً أن ينقل إليك عدوى جنوني.
هناك أمور لا قدرة لنا أن نفكر فيها ونحن ما لم نفكر فيها سنظل تقدم لعدونا على طبق من ذهب ما يتمنى أن يتهمنا به، كما يقول جارودي.
هناك مثل شعبي في أن يتيماً كان يشرف على أمواله شخص ويسجل النفقات التي ينفقها، فهذا اليتيم لما اطلع على السجل وجد فيه نفقات صرفت في شراء وأجور نعال للجمال، فلما سأل اليتيم هل الجمال يوضع لها نعال كما للخيل؟ فقال الوصى الذي يشرف على أموال اليتيم: إذا صرت تفهم يا بني أن الجمال لا تحتاج إلى نعال فخذ أموالك لقد بلغت الرشد.
ولكن العالم الاسلامي لم يبلغ الرشد بعد ولا يزال ينعل الجمال ويستعد بالخيل والبغال والحميز والجمال ليجاهد في سبيل الله.

إننا لا نفهم العالم الذي نعيش فيه، إن الوحدة الأوروبية حدث جديد في العالم، إنها لا توحد أوروبا بالفتح العسكري، فات هذا النوع من التوحيد، الآن المغرب العربي يقول للوحدة الأوروبية خذوني ضموني إليكم، متى سنفهم حدث الوحدة الأوروبية، الوحدة الأوروبية لا تصنع بالاساطير وإنما تصنع بالعلم بالمعرفة، ونحن لا نستطيع أن نفهم هذا، ولا نحاول نشر العلم والمعرفة، ولكن ننفق المال الذي يمكن أن ينفق على العلم والمعرفة في شراء الأسلحة، يا لها من مناقضة، من الذي يستطيع إن يكشف المرض الاسلامي، كان يطلق في الحرب العالمية الأولى على الدولة العثمانية الرجل المريض والحرب كانت لتوزيع تركية هذا الرجل المريض.

يا طير يا خفيف الجناح يا من يتمتع بالنسيم، ما يدريك ما نحن فيه من الظلام والأشباح والغيلان، هل يمكن أن نفهم هذا العالم المسحور الذي نعيش فيه، إن فك السحر ليس في حاجة الى حرب، في حاجة الى معرفة، لأنني لا أشعر أنني أستطيع أن أتقن معرفة العالم الجديد والتكيف معه، سوف أترك متابعة بحث مشكلة العنف والحرب والقوة والاعداد للحرب.

إن الاتحاد السوفيتي لم يؤت من قلة الاسلحة، وإنما من قلة الفهم والمعرفة، فأق الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم. في أواسط الخمسينات كنت في بلد عربي، وكان لي صديق قاضي شرعي يحكم بين الناس في الدماء والأموال والأعراض، وكان بيننا في الظاهر تبادل معرفي أسطوري، وكنا في عصر يوم، أنا وهو وحيدين في المسجد، ففاجأني بسؤال، قال: يا شيخ كيف هؤلاء الكفار يقولون الأرض تدور أما يرون الشمس كيف تدور حولنا؟! تفاجأت ولكن تماكنت نفسي وقلت له: كفار لا يفهمون، لأنني شعرت أنني لا يمكنني أن أنقله الى العلم في هذا الموضوع، لهذا سأقول، مثل طفل الوزير الذي نشأ في السجن، في القصة التي يذكرها ابن خلدون في مقدمته، حيث ظن الفرس مثل الفأر الذي يراه في السجن ولم ير الحصان، فكان يسأل ببراءة ويقول: هل الفرس مثل الفأر يا أبت، في النهاية نضطر أن نسلم له ونقول نعم هو مثل الفأر يا بني.

إن اسرائيل اسطورة وشبح وفزاعة تفزع المسلمين والعرب الذين يعيشون الاسطورة والمخارق. إن الصنم لا قوة فيه، نحن الذي نعطيه بإيماننا به القوة. إن الايمان الاسطوري قوة غير قابلة للفك والاختراق، وإلا كيف نفسر بالعلم ومن غير خوارق. لماذا تركنا اسرائيل

في حرب الخليج الثانية وشعرنا أن المشكلات التي بين العرب بالذات أخطر بكثير من الشبح اسرائيل، ولكن المشكلات التي بيننا أيضا شبح واسطورة، آمنا بالقوة فسدت أمامنا كل الطرق لأننا لم نر ولا نرى ولن نرى في المستقبل القريب إلا القوة لتوحيد العرب والمسلمين، لهذا كان بدء غزو الكويت منطقياً بحسب المعرفة الاسطورية التي يعيشها العالم الاسلامي.

إن أركون لما يقول اسطورة، هو نفسه الذي قال به إقبال: من أن الاسلام وإن نشأ في عصر ما قبل العلم إلا أنه بشر بعصر العلم، ولكن الى الآن لم ندخل عصر العلم والفهم، دخلنا العالم المسحور، عالم الاشياء والأشباح، أما عالم الافكار وعالم الحقائق فلم ندخل إليها.

من الذي سيشرح مرضنا، ومن الذي يمكنه أن يكشف الجرثومة التي تجعلنا كما نحن، كثيراً ما أواجه مثل هذه المواجهة، إن السؤال الذي جاء عن العنف كان أطول الاسئلة، وأنا ينبغي أن أجعل الجواب أطول الأجوبة، كما كان يقال لي كيف تقول باللاعنف، كيف خطفت الديمقراطية من الجزائريين، نجحوا في الانتخابات ولكن حرموا، فإذا سيفعلون غير اللجوء الى العنف، كنت أقول لهم تنسون ثورة ايران إنهم لم ينجحوا بانتخابات في صناديق زجاجية ولكن نجحوا نجاحا بمقابلة الجنود بالورود، كيف نفسر هذين الحديثين: ثورة الجزائر وثورة ايران، لا قدرة لنا إلا أن نقول إن ايران لا تخضع للعلم ولا للتغير، ايران خارق عن القوانين والعلم والمعرفة، ايران اسطورة، ايران خوارق، ماذا يفعل العنف في الجزائر الآن، وماذا عملت مواجهة الجنود بالورود، لا فرحاً بهم، ولكن تحدياً لهم، تحدى العنف باللاعنف، تحدى ابن آدم، ولكن الايرانيين أيضاً لم يفتخروا بهذا الذي فعلوه. ان عيسى عليه السلام يقول في الانجيل «من منكم يوقد مصباحاً ثم يضعه تحت المكيال وإنما ينبغي أن يوضع في مكان عال يراه كل الناس». كان على الايرانيين أن يصنعوا اسلوبهم اللاعنفي، كالمصباح عاليا ليراه كل الناس، ولكن الايرانيين وضعوا مصباحهم تحت المكيال ينبغي أن تبحث عنه في الظلام الذي احيط به حتى يتمكن الانسان من أن يحس به، إنني لشديد الألم والأسف، مثل هذا العمل الابداعي العلمي السني المستقبلي يهمل هذا الاهمال، ينبغي أن تُنشر الصور والشروح في الأجهزة السمعية والبصرية، حتى لا يبقى إنسان لم ير هذا المشهد. إن ثورة ايران مثل كل الثورات التي يطفح بها العالم الاسلامي،

ولكنها لم تستثمر. ليس اقبال فقط ولا أركون بل ومالك بن نبي أيضاً قال: إن الغرام السقيم الذي أصيب به العالم الاسلامي في تعلقه بالقوة حجب عنه قيمة المعرفة وقيمة الأفكار، وأن الأفكار رصيد للأمة. وكان يضرب المثل فيقول: إن ألمانيا في الحرب خسرت كل عالم أشيائها، ولكن عالم أفكارها كان حياً فلماذا استطاعت أن تبنى عالم أشيائها بسرعة بينما العالم الاسلامي حيث عالم أفكاره مصاب بالعقم، إنه يعيش عالم الأشياء، ولم يدخل بعد عالم الأفكار.

حين يقول لي عبد الجبار هل يدعو جودت سعيد الى تعطيل الجهاد كفريضة ولو توفرت كافة شرائطها؟

إنني سأعكس السؤال هل السيد الرفاعي سيلجأ الى القتال ولو أن الأمور كلها يمكن حلها بدون قتال، ما معنى الرشد وما معنى الديمقراطية، إنه تسليم الأطراف جميعاً أن لا يحلوا المشكلة السياسية بالعنف. إن الديمقراطية لن تدخل بلداً يؤمن أهله بجواز أو وجوب صنع الحكم بالعنف، ألم نقل إن الايمان الذي يصنع بالعنف والاكراه ليس بإيمان، ولا الكفر الذي يصنع بالاكراه كفراً.

إن العالم الآن، العالم الحديث، أو عالم الكبار حسب المصطلح الذي يذكره مالك أو حسب مصطلح الامام الخميني عالم الاستكبار، إن هؤلاء يمكنهم حل مشكلاتهم بالعنف وهذا واقع كبير لم يفهمه العالم الاسلامي بعد، وكذلك لا يمكن لعالم المستضعفين، لا يمكنهم أن يحلوا مشكلاتهم بالعنف، إن حرب الخليج أكبر دليل على ذلك، ولم تحل أي مشكلة بل خسائر فقط لكل الأطراف المتحاربة، ماعدا عالم الكبار هم الذين ربجوا السحت أيضاً، وإن العبرة الوحيدة من حربي الخليج أن لا نعيد مثل هذه الحروب التي نسميها جهاداً في سبيل الله، ونزعم أنها وفرت كل شرائط الجهاد.

هل يمكن أن أقول إن أمريكا لا يمكن فتحها بالحرب ولكن يمكن غزوها بالفكر، سأني بعض الناس كيف ترى أمريكا، قلت لهم: أمريكا تقول أقنعوني وخذوني، ولكن كيف نقنع أمريكا، هل نقول لهم تعالوا اعبدوا مثلنا زعماءنا، إن الاسلام بقوته الذاتية يخترق مع كل قباحتنا جميع المجتمعات البشرية، ولكننا نحن الذين نصد عن سبيل الله.

رحم الله مالكا كان يقول: إن الماء يجري في المنحدر، ولا يمكن أن يسقي الذي في الاسفل الذي في الأعلى، نحن ليس عندنا فكر ولا حل للمشكلات، إن العالم الآخر هو الذي يحل

مشكلاته بالعلم وليس بالأسطورة والخارق، الآن الذي عنده فكر يمكن أن يغزو العالم، والفكر هو الخارق الآن وليس الصواريخ، والانسان هو الذي سينتصر على الاصنام. ماذا سأقول يظهر أننا في حاجة الى حروب ودماء وعذابات أليمة حتى يحدث لنا إيمان. إن التاريخ هو الذي يعلم الناس الاعتبار، فالشقي من وعظ بنفسه، والسعيد من وعظ بغيره، يظهر أن الناس لا قدرة لهم على الاعتبار، لهذا القرآن يذكر هلاك الأمم، ولم يذكر أنهم اعتبروا وتفادوا الهلاك إلا قوم يونس، ولكن تراكم العبر سيعلم الناس، ويكفي حرب الخليج كحرب أن لا نكرر حرباً أخرى، وتكفي العبر الأخرى، لهذا حين لا يكون التاريخ مصدراً للمعرفة لا يساعدنا على تفادي عقاباته ﴿كذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة إن أخذه أليم شديد﴾ ﴿لا يؤمنون به حتى يروا العذاب الاليم﴾ إننا سنتعلم. إنني اعترف أننا لا نزال ضعيفي الحجة، عندنا قصور في البيان، فلهذا لا ألوم الذين لا يفهمون، على أن ألوم نفسي قبل كل الناس، أننا إلى الآن لم نتعلم البيان الصادع وقد قرب، وكأني بكثير من عقول المسلمين الآن تنضج في هذه العذابات الاليمة التي نعيش فيها.

□ يعطى جودت سعيد أهمية فائقة لفكر محمد إقبال، ويعتبره فكراً أتى بالكثير مما هو جديد. ما هي الأبعاد التأسيسية في مشروع إقبال؟ وما هي آثاره في الفكر الاسلامي المعاصر في البلاد العربية؟

□ ماذا أقول عن محمد إقبال، إن أشد ما جذبني إليه أنه كان مؤمناً قوياً بالآيمان إلى أعماق درجة من الخشوع، وكان يجمع إلى ذلك الآيمان الفهم العميق والوعي للعالم المعاصر في أعماقه الفلسفية، وكنت أعجب لهذين الأمرين اللذين جمعهما هذا الرجل، وكان الوضع الذي نعيش فيه يفتقد تعانق العلم والآيمان، فكنت أشعر بالحاجة إلى هذين الأمرين، وكنت أجدهما عند محمد إقبال، على درجة لم أكن أجدهما عند أحد بهذا الشكل القوي العتيد الراسخ، كان راسخاً في فهم التراث مشبعاً به، وكان حاضر الحداثة المعاصرة في مواطنها وبلغاتها، هذا النوع نادر في المسلمين إلى الآن، من يعرف التراث يفتقد الحداثة ومن عاش الحداثة يفتقد التراث، فهذا هو مرضنا إلى الآن، ومحمد إقبال فهم عمق الحداثتين، ولهذا كان مجدداً في فهم التوحيد «علم الكلام» أو التيولوجيا الجديدة التي كان ولا يزال يحن إليها محمد أركون، وكان مجدداً في التصوف يميز الغث من السمين، وكان مجدداً في الفقه،

في الشريعة، فقه المعاملات، وإلى الآن لا يوجد عندنا من استثمر ورسخ، استثمر ما وصل إليه، ورسخ القواعد التي انطلق منها، إنه كان يعلم جدة ما جاء به، ويعلم أنه لا يفهمون عليه، وأنه وحيد في المجتمع كالشمعة، وأن صيد أفكاره ظباء لم تُرَم، لم تسبب بعد من قيد العدم، وكان يقول:

أنا في يأس من الصحب القديم مشعل طوري ليغشاه كليم
وكان يقول عن نفسه أنه صوت، وأن الشاعر الذي سيبلغ هذا سيأتي في المستقبل «أنا صوت شاعري يأتي غدا» وأن سوق المسلمين لا يُشترى فيه يوسف إقبال.
وختم ديوانه الاسرار والرموز، من أنه لو تمكن في المستقبل من أن يقوم من لحدته بعد موته سيرى أرضاً حبذا أرض تراها موطناً.

أما آثاره في الفكر الاسلامي المعاصر وفي البلاد العربية بالذات فضئيل جداً، إنهم لم يفهموا عنه إلا أنه شاعر يمدح الاسلام، ونحن شعبنا مدحاً للاسلام، كان يقول: يظنون أنني شاعر، يقولون لي: امدح كذا، واهج كذا، إنهم لم يفهموني، ولقد كتب عنه هاملتون جيب المستشرق الانجليزي في كتابه: «الحركات الحديثة في الاسلام» من أنه كان يفهم الاسلام فهماً جديداً ومختلفاً، ولكن صيحاته كان صيحة في واد أو نفخة في رماد، لم يكن هناك من يستجيب له أو يفهم عليه.

ومبلغ من كتب عنه أنه كان معجباً بشعره في مدحه الإسلام، ولكن، كان كلهم متحفظين عليه يخوفون الناشئة منه، من أن له شطحات صوفية، أو اجتهادات غير مقبولة، إنهم كانوا يخافون من اعتاده التاريخ والعواقب في تقييم الحضارات، ويخافون من فهمه للشريعة وأن أحكامها قابلة للمراجعة بحسب العواقب، والخلاصة أن أفكاره التجديدية أحيطت بالغموض والتشكيك، وأكثرهم لم يعرفوه ولم يجدوا الوقت لتأمله وفهم أبعاده.

إنه كان يرى عالماً مختلفاً، كان يقول: إن كعبتنا عامرة باصنامنا، وإن الكفر ليضحك من إسلامنا، وإن شيخنا قامر بالاسلام في عشق الاصنام، مفتينا بالفتوى يتاجر، وواعظنا الى بيت الصنم ناظر، لقد ضيعوا حرمة مكة البيضاء.

لما يقول إقبال: يصل هذه المعرفة الى نظرية اسلامية تقول بالخلق المستمر أي أن الكون ينمو ويزداد.

ومن أهم اصول التعاليم التي جاء بها القرآن أن الأمم تحاسب بمجموعها. ولما يقول الله

«لكل أمة أجل»، هذه الآية مثل من أمثلة الأحكام التاريخية ... وهى في صيغتها البالغة الایجاز توحى إمكان دراسة حياة الجماعات البشرية دراسة علمية، باعتبارها كائنات عضوية... إن عناية القرآن بالتاريخ بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة الانسانية تذهب الى أكثر من مجرد الاشارة الى تعليقات تاريخية، فقد وضع لنا قاعدة من أعرق مبادئ النقد التاريخي...

ويقول: وتجد الثقافة الجديدة في مبدأ التوحيد أساساً لوحدة العالم كله، والاسلام بوصفه دستوراً سياسياً ليس إلا أداة عملية لجعل هذا المبدأ عاملاً حياً في حياة البشر العقلية والوجدانية، فهو يتطلب الطاعة والاخلاص لله لا للعروش والتيجان.

ولما يتناول التشريع والجمود الذي أصاب الفكر الاسلامي، يذكر النزاع في قدم القرآن، ثم يذكر التصوف وأنه أدى الى حجب أنظار الناس عن الاسلام بوصفه دستوراً اجتماعياً، ويعتبر إقبال بعد ذلك سقوط بغداد سبباً في خشية رجال الفكر المحافظين من وقوع انحلال اجتماعي مثل الانحلال السياسي، فركزوا جهودهم كلها في أمر واحد وهو الاحتفاظ بحياة اجتماعية مطردة للناس جميعاً وبغيرة شديدة، فأنكروا كل تجديد في أحكام الفقه، وكان النظام الاجتماعي بيت القصيد في تفكيرهم، وفي هذا شيء من الصواب حيث النظام يقاوم قوس الانحلال، على أنه قد فاتهم كما فات علماءنا المحدثين كذلك: أن مصير شعب من الشعوب لا يتوقف على النظام بقدر ما يتوقف على قيمة الافراد وقوتهم. والجماعة التي يسودها التنظيم الزائد يتلاشى فيها الفرد تلاشياً تاماً، إذ هو يجني قطاف كل ما حوله من تفكير اجتماعي ولكنه يفقد روحه هو، ولهذا فإن تبجيل التاريخ الماضي تبجيلاً زائفاً وبعثه المصطنع ليس علاجاً لانحلال شعب... والقوة الفعالة الوحيدة التي تقاوم قوى الانحلال هي تنشئة أفراد ذوي فردية قوية، ومثل هؤلاء الأفراد هم وحدهم الذين تتجلى فيهم أعماق الحياة، منهم يجهرون بمقاييس جديدة، نبدأ نرى في ضوئها أن بيئتنا ليست واجبة الحرمة في كل شيء». «تجديد التفكير الديني في الاسلام» من الفصل الخامس والسادس عنونها إقبال بـ «روح الثقافة الاسلامية» و«مبدأ الحركة في بناء الاسلام».

هذا اسلوب جديد في البحث تأملته كثيراً، ورأيت فيه زلزلة وضعنا، وإزالة التقديس لبيئتنا، وما اكتسبه ونسبه الى الله، وأن هذه البيئة ليست واجبة الحرمة. الى الآن لم نستثمر فكر محمد إقبال ولا بد من مُعايشة أفكاره طويلاً لتفهم أبعاده

الفكرية، وينبغي أن يكون موضع تداول وحوار ونقاش حتى تستثمر هذه الأفكار وتزاد تطوراً وتوسعاً وتعمقاً، وسوف تزداد منطلقاته وتطلعاته قبولاً واحتراماً من الأجيال، وستكثر الدراسات عنه وعن مزاياه. إنه أحد العقول الكبيرة التي كانت كرس حيايتها لخدمة الاسلام، فرحم الله إقبالاً في الخالدين، إنه أنعش حياتي ونور تصوراتي، بقوة إيمانه وسعة علمه، إنه علم ومنار في مسيرة الاسلام والانسان.

□ العولمة قناع جديد تختفي خلفه الحضارة الغربية، كيف يتسنى

تحصين الهوية الحضارية وتأكيد الخصوصية وتجذير الهوية في مواجهة

الدعوة للعولمة؟

□ ينبغي أن نكرر أن أجوبتنا ليست نهائية ولا محيطة. ولكن علينا أن لا نتوجس خيفة من المصطلحات ولا من التلاعبات التي تحيط بالحقائق أو تحاول الاستفادة من الأفكار الكبيرة واستغلالها من بعض الأطراف لصالحها الخاص، فإن الأفكار الكبيرة لا تخدم في مسيرتها الظاهرة إلا خدمة الانسان في نهاية المطاف، وربما هذا كان المقصود من القول الشائع: طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون العلم لغير الله، وكلمة العولمة من العالمية، والله تعالى رب العالمين وليس رب شعب من الشعوب، والعالمية قادمة لا محالة، لأن أمة النبوة واحدة في الأصل الحيوي والمادى، فكلنا من آدم وآدم من تراب، وليس لأحد فضل إلا بمقدار ما ينفع الناس جميع الناس وليس بعض الناس، والله كما هو رب العالمين (رب الناس) أيضاً، وما ينفع الناس سيمكث في الأرض.

ولكن البشر لما كانوا موزعين على الأرض، ولم تكن بينهم صلات، ولا يعرفون طرف العالم، ولا يعرفون إن كان هناك بشر في طرف العالم الأرضي، ولكن البشر عرفوا العالم الأرضي، وكل البشر الذين على الأرض، ولم يبق بشر ولا أرض لم يدخل في معرفة الناس الآن، ولكن يريدون أن يعرفوا إن كان هناك كائنات حية ومتطورة في وعيها مثل البشر في النجوم والمجرات البعيدة، كل الكشوفات الكبيرة والعظيمة كانت تستغل من قبل مكتشفها في أول الامر، ولكن هذه الكشوفات كانت تنتقل وتعم الناس فتصير عالمية، مثل استئناس الحيوان، واكتشاف الزراعة، واكتشاف الكتابة. إن الكتابة كانت محصورة في بيئات معينة، حتى إن العرب قبل الاسلام لم تكن دخلت الى عصر الكتب، وإطلاق أهل الكتاب ينبغي

أن يتوسع في مدلولها لأن الدخول الى عصر الكتابة هو بدء التاريخ، وبدء الاستثارة الصحيح لطاقة الانسانية الفكرية، حتى إن الانترنت كانت من ابتكار وتطبيق موظفي البنتاغون للتواصل السريع، ولكن هذه التقنية فلتت منهم وصارت عالمية، ولن يتمكن أحد من السيطرة عليها واستغلالها لصالحه الخاص، كذلك العولمة أي تنظيم العالم، صحيح أن العالمية تقتضي سيطرة وتنظيماً عالمياً، ولكن الذين يريدون أن تبقى العالمية امتيازات لبعض الناس، هذه أمنياتهم، وينبغي أن لا نكون ضد العالمية، ولكن علينا أن نرفع مستوانا حتى لا يتمكن أحد من استغلالنا.

واعظم ما كشفه الأنبياء وأرادوا أن يعلموه للناس، هو أن الانسان لا يمكن أن يستغل ويستذل إلا برضاه وبجهله، فإذا تعلم لا يمكن أن يستغله ويستذله أحد، ولن يرضى هو بل ولا يمكن أن يستغل، فمن هنا كان نشر العلم وعدم كتمه وحصره، هو ما بعث به الأنبياء، والتقنيات صارت عالمية، أي أن الحصول على المعلومات صارت متيسرة، ليس الآخرون هم الذين يكتمون المعلومات عنا وإنما نحن الذين نخاف من المعلومات، نخاف من أن نعرف ما حدث، بينما لا نجاة لنا إلا بالمعرفة والقراءة، والقراءة قراءة كل شيء صار ممكنا، والعالم الاسلامي هم الذين يمتنعون عن تيسير الدخول الى المعرفة.

آه يا خفيف الجناح يا من يتمتع بالنسيم، ما يدريك ما نحن فيه من الظلام والحيرة، إننا نريد أن نحفظ أنفسنا بالتغيب عن العالم، ولكن العلم نفسه تحرر وصار في كل بيت، ونحن نرفض ونخاف وبرضانا نبقى أنفسنا وشعوبنا في الظلام.

علينا أن لا نخاف من الفكر والمعرفة، علينا أن لا نخاف من الكفر، ونحن اختلط علينا الكفر بالفكر، فلهذا نخاف من الفكر كما نخاف من الكفر، ولكن جهلنا من أن الكفر نتيجة غيبة الفكر وليس العكس، متى سنتعلم، متى سنتحرر. إن المسيح يقول تعرفون الحق والحق يحرككم، المعرفة قوة، والمعرفة تحرر، والمعرفة عالمية، وينبغي أن ندخل عليهم الباب، لا يمكن أن يستغل إلا الجاهل، متى سيتعلم العالم الاسلامي أن لا يخاف من المعرفة، من الفهم، من الحضور، لا يمكن أن تغيب نفسك الآن، إن أرض الله لم تعد واسعة، ضاقت الأرض ولم يعد هناك ملجأ لنخفي أنفسنا عن المعرفة، فإذا نحن غيبنا أنفسنا نكون مثل ما يقال عن النعامة، إنها تدفن رأسها، ولكن هذا السلوك ليس هو طريق النجاة، إنما اقتحام المعرفة، أن نكون شهداء، لا غائبين لما يحدث في العالم، وعما يحدث في العالم. كان يرى علماء

المسلمين طريق مواجهتهم للمعرفة المتفجرة أن تغيب أنفسنا عن العالم، ولكن لم يعد هذا ممكناً، إنني اعترف أنني ضعيف البيان في كشف الاصنام التي تسد علينا سبل المعرفة، إن العلم يحمي نفسه، ورحم الله مالكا حين قال: إن العلم بحرصه على الحقيقة يصبح أخلاقاً لا يطبق الصبر على الخطأ حتى يجري التصحيح اللازم، العلم ليس ضد الأخلاق، ولكن الاخلاق ثرة العلم وخلاصة المعرفة والتجارب، وحين انفصل العلم عن الأخلاق صارت الأخلاق اغلالاً وأقفالاً وضلالاً. العلم هو علم العواقب، ومعرفة العواقب هي الاخلاق، والاخلاق المنفصلة عن العلم والعواقب هو خلق الأولين، التمسك بالمنسوخ بالذي فات أوانه.

الحمد لله رب العالمين، كم مرة يجب على المسلم أن يتلو هذه الآية، إن الجاهل يرتد عليه جهله بالخسارة، والخسارة والتخلف هما السوط، سوط الله، سوط العذاب، هو الذي يسوق الناس إلى المعرفة، وكل شيء يصير علماً، يصير عالمياً، والاسلام حين نفهمه على علم يصير عالمياً، ولهذا فلت العلم والاسلام من العالم الاسلامي، فأسلم الناس للعلم، والآن لا يمكن أن يخضع الناس إلا للعلم، فهل عندكم من علم فتخرجوه لنا؟

إن هؤلاء الذين يخوفوننا من العلم، من المعرفة، ليحفظوا لنا ايماننا، إنهم يدعمون الشرك، إن ابراهيم عليه السلام علمنا أن لا نخاف، والاسلام هو (لا تخف إنك من الآمين)، وعباد الله لا خوف عليهم في المستقبل، ولا هم يحزنون على الماضي الغائب، وابراهيم هو الذي قال: فكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم فأبي الفريقين أحق بالأمن إن كنتم تعلمون، الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم (= بظلام)، لأن الظلم ظلمات كها ورد في الحديث، الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون.

اليقظة اليقظة، السمع السمع، البصر البصر، يا مسلمون، يا عالم، يا إنسان. إن الظلم، والكفر، والظلام، هو ظن خداع الناس، وتأخير المعرفة عنهم، واستغلالهم. الفرق بين الأنبياء وأقوامهم الرافضين، أن الأنبياء كل همهم نشر المعرفة والعلم والنور ضد الظلام، وأقوام الانبياء المعارضون يخافون من انتشار النور والعلم والمعرفة، ومرض العالم الآن أن الذين يعلمون يريدون أن يكتموا العلم، ويخافون من انتشار العلم والمعرفة، ويعملون على تأخير انتشار العلم والمعرفة، فهذا هو الفرق بين المؤمن والكافر، والأثاني والايثاري، ولكن الله الحق غالب على أمره.

ادخلوا عليهم الباب، فإذا دخلتموه فإنكم غالبون، إن نور الله سيعم العالم، يريدون ليطفئوا نور الله والله متم نوره ولو كره الكافرون. ويأبى الله إلا أن يتم نوره. وإيماني بهذه الحقيقة ليس إيمانا بالغيب، بل صرت أراه في عالم الشهادة، أراه في آيات الله في الآفاق والأنفس، لم يعد شيئا خافياً، حتى إذا نحن لم نقم به فسيستبدل الله غيرنا، الحق يجد أعوانه، والقرآن سيخلق أتباعه، يستبدل غيرنا ثم لا يكونون أمثالنا، فسوف يأتى الله بقوم يحبون الله رب العالمين، ويحبون خلقه، ويرحمون عياله، وهم سيكونون أقرب إلى الله منا.

ولنعلم أن الديمقراطية أقرب إلى الله ورسوله مما عليه المسلمون الآن، وأن الديمقراطية والكفر بالطواغيت ليس من ابتكار المسلمين ولا من مكتشفاتهم، وإنما من مكتشفات غيرهم، حتى إن المسلمين لا يستطيعون اقتباسها بعد أن اكتشفها الناس ونعموا بها وسلطهم بها علينا، إلى متى نظل نقفل أعيننا، ونضع الاقفال على قلوبنا، متى سنضع الآصار عن كواهلنا، ومتى سنضع الاغلال عن أعناقنا؟!

إنهم يرونه بعيدا ونراه قريباً، لقد بزغ الفجر، وانكسر الظلام، وتحطمت القيود، وأتى أمر الله فلا تستعجلوه، سبحانه وتعالى عما يشركون، فقطع دابر القوم الذين ظلموا، والحمد لله رب العالمين وإنه لكانن. هل أجبت عن السؤال؟ لا، ونعم.

□ تتكرر في كتاباتك الدعوة للتحرر من «الآبائية» أي التخلص من تعظيم الآباء وإعطاء العصمة لهم، وتبرر ذلك بأن الآبائية تحجب أية رؤية جديدة. هل يعني ذلك أنك تدعو للقطيعة مع التراث؟ أليس النمو من دون جذور هو نمو موهوم لأنه كنمو الهوام؟

□ شكراً لك ياسيدي يا عبد الجبار الرفاعي، إن السؤال الجيد سيبقى مفتاحاً للجواب الجيد، سواء استطعت أن أقدم جواباً جيداً أم لم أتمكن، فسيبقى سؤالك يتحدى الأخطاء، وأنا لا أشك أن الاسئلة ستصير مصقولة ومحددة وملحة، وكذلك الأجوبة حتى يتخلص الناس من الألم والقلق، الألم الجسدي والقلق النفسي، ويمكن أن أقول إنني في غضون أجوبتي السابقة قد تناولت هذا الموضوع، ولكن لأهمية هذا الموضوع وأثره في الإعاقة أو

الدفع الى الأمام، فينبغى أن يعاد القول فيه ويكرر.

لقد بحث الباحثون هذا الموضوع، ولكن لم يستنفذوه ولن يستنفذوه. نحن لا ندعو للقطيعة مع التراث، حتى تراث ما قبل التاريخ، وتراث ما قبل الكتابة.

إن الذين تمكنوا من استئناس الحيوان، واستطاعوا أن يستنبطوا من مشاهداتهم زراعة بذور الاشجار والزرع، لا يمكن أن ننقطع عنهم ونرجع الى ما قبل الزراعة وما قبل استئناس الحيوان، فهذا عهد تجاوزناه ولن يعود الناس إليه، لقد حصلت القطيعة عن عهد ما قبل الزراعة ولن نرجع إليه ولن نتخلي عن الزراعة، ولكن مع ذلك يمكن أن يتطلع الناس في أن يتمكنوا من أن يقلدوا الاشجار وقوانينها وسننها، فنصير نحن نركب ما تركبه الاشجار من ثمار وأغذية، فنتمكن من صناعتها بنفس القوانين، فنصل الى تصنيع الاغذية صناعياً، وبوفرة لا نهائية، وبكلفة قليلة، على حسب قانون، ويخلق ما لا تعلمون، فكما تجاوز الناس عهد الخيل والبغال والحمير، كوسائل انتقال وحمل ائقال، الى شيء لم يخطر على بال الذين من قبلنا، كذلك يمكن أن يصل الذين من بعدنا الى أشياء لا يمكن ان تخطر على بالنا، لأن ويخلق ما لا تعلمون لا يمكن أغلاقه وإقفاله، لانه مفتوح، وعطاء الله ليس له من نفاذ، ولو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي.

إن الوقوف عند ما كان عليه الآباء في كثير من الأمور صار انتحاراً الآن. إن انتقال السلطة بالقتل والغدر، وفرح الناس بذلك، كان مقبولا فيما سبق من الزمان، حين كان الناس يفهمون الله وسننه على مستوى معين، إن الناس عندنا يفهمون أن الله يؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء، ويعز من يشاء ويذل من يشاء، ويبيده كل شيء، ولكن الله أوصل البشر بسننه أقواماً، هم أنفسهم يؤتون الملك من يشاؤون وينزعون الملك ممن يشاؤون.

علينا أن نفهم حجم الآباء، إن آباءنا لم تكن لديهم قدرة على تفهم هذا الموضوع، فارتدوا الى القتل والغدر، ونبتذ الأمانة والصدق، ودخلوا باب الغدر والخيانة والسفك والسحل.

أنا لم أجبك عن هذا السؤال، وإن ادواتي الفكرية وبياني ناقص وقليل، ولا يزال يتمتع بالغموض ولا يخصص الحق، ولم يأت بالبيان والبيانات والمبين، وسيأتي ويتكون الآن في كل مكان من سيقومون بهذا البيان الذي سيخرج الناس من الظلمات الى النور. إن القانون نظام الله في الوجود، إن الزبد سيذهب جفاء وأن ما ينفع الناس (جميع الناس) سيمكث في

الأرض مهما طال الزمن وتأخر الفهم والادراك.

وإن قانون الله هو أن نتقبل من الآباء سواء أكانوا المحلين أو الأبعدين أحسن ما عملوا، ونتجاوز عن سيئاتهم، وأن نعتقد أن التاريخ وخلق الله لم يتوقف عند آبائنا ولا آباء غيرنا، كلهم كل الآباء يوماً ما كانوا يعيشون في الكهوف عراة، ويموتون افتراساً من الوحوش، ونحن نقرأ في القرآن قول يعقوب لابنائه عن يوسف: أخاف أن يأكله الذئب وأنتم عنه غافلون، هذا كان شائعاً في تلك الأيام التي ليست موعلة في القدم.

لابد من أن نصحح موقفنا من الآباء، والله يقول: إن تقليد الآباء عقبة، إن الحب يعمي ويصم، كما ورد في الحديث، والقرء في عين امه غزال كما في الأمثال الشعبية، وكل فتاة بأبيها معجبة، إلى أن يبلغ الاعجاب الى سد منافذ الفهم والاحساس، إلى أن يصل الى الاغلاق التام، حتى ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون، ولهذا ورد في بعض المأثور عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: وكيف نعدل مع القريب، فمن هنا شهادة الاقارب لبعض أو على بعض مرفوضة. التعصب للأب والعشيرة والقوم والدين واللون، فمن هنا كان من الصعوبة رؤية الحق أو الباطل المتعلق بالآباء، ولهذا كان مرجع المعارضين جميعاً على الأنبياء هو الاحتجاج بالآباء، ومع أن القرآن يدين الذين يقلدون آباءهم، فإن المسلمين يستثنون من فكرة الأبائية، كأنهم ليسوا بشراً من البشر، فكان آباء الآخرين هم المدانون، وكأن المجتمعات التي تقلد آباءها هم المخطئون، وكأن آباء المسلمين مستثنون من فتنة الأبائية. عندها تلوى الاعناق، وتزيغ الأبصار، ويشتهب الحق بالباطل، لهذا الأمر من الله، بأن نكون قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسنا والأقربين، أمر ثابت وصارم، وعلينا أن نخضع آباءنا لقانون التاريخ الذي لا يرحم، قانونه الزبد، وخير للناس والابناء والأحفاد أن يذهب الزبد جفاء، وخير للجميع أن يمكث في الأرض ما ينفعهم.

ولقد عشت وعاش كثيرون ولا يزال يؤثر فينا باشكال مختلفة ما ألفنا عليه الآباء، وإن كان الزمن يخفف من غلواء تعظيم الآباء، والمسلمون عظموا سلفهم بشكل فلكي في السعة والضخامة، حتى بعد أن تبين عجزهم عن الاهتداء الى حلول أفضل، إننا نعظم اسلافنا، مع أنهم هم الذين تقاتلوا وخذلوا الحق ونصروا الباطل، واعادوا سنة الجاهلية، وإلى يومنا هذا لا نجد مخرجاً من السلبيات والعجز عن الفهم الذي تركوه لنا، بينما تجاوز الذين نعدمهم كفاراً واستطاعوا أن يبدعوا أساليب لحل المشكلات. إن الاتحاد الاوربي السلمي العلمي

السوائي الذي يصنونه بكل العناية، أفضل وأقرب الى الله ورسوله وعقلاء الناس مما نحن فيه من الفرقة والعداء والصراع، الذي سد منافذ الفهم أماننا، ولا نجد له فرجا ولا مخرجاً، ولكن العذابات الاليمة التي أذقنا بعضها لبعض، خفف من غلوائنا وبدأنا نكون موقفاً أقل عماء وصمماً، وبدأنا نفتتح أفواهنا بالقول، كما فعل إقبال، من أن بيئتنا ليست واجبة الحرمة في كل شيء، وقد تخلص العالم من آبائهم ما عدا المسلمين الذين لا يزالون يتحدثون العالم والتاريخ من أن الله لم يخلق مثلهم ولن يخلق مثلهم. فكيف سيقراً الذين من بعدنا بمحوتنا هذه، وكيف سيحكمون علينا؟ إن حكم التاريخ أليم شديد، وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة إن أخذه أليم شديد.

ونسأل الله العلى القدير أن يعلمنا الاعتبار فنغير مواقفنا، يكفي ما ذقنا من العذابات حتى نتعلم الاعتبار من التاريخ.

□ هل العقل الاسلامي في أزمة مثلما يصطلىح على ذلك بعض الباحثين؟

وما هي آثار هذه الازمة وحدودها؟ وكيف يتسنى لنا تجاوز هذه الأزمة؟

□ كون الفهم والوعى الاسلامي في أزمة لا شك فيه ولا ريب، هذا يقفاً العين، وتلمسه كل يد، وخبر كل أذن، وما قصة الرجل المريض عن الدولة العثمانية ببعيد، وآخر من يعلم بالقصة أصحابها.

نحن لما نرى إنساناً مريضاً نعرف مرضه، من شحوب لونه، وامتقاع سحنته، وعجزه أن يخدم نفسه بكفاءة ونشاط، ومرض العالم الإسلامي وأزمته يعترف به عوام المسلمين، وقد ألفوا لذلك قصائد ومناجاة، ويمكن تعداد آثارها، وأنا لست ماهراً في متابعة هذا التشخيص، لأنه صار معروفاً للدانى والقاصي، نحن نخرب بيوتنا بأيدينا وفيما بين بعضنا، ونستعين على بعضنا بالذين نقول عنهم أعداءنا، تنفق أموالنا وأنفسنا في سبيل ذلك، وصدق الله لما قال عن الكافرين: الذين ينفقون أموالهم فسينفقونها حتى تكون عليهم حسرة ثم يغلبون ثم يحشرون أيضاً في عذاب الجحيم. كل شيء الى الوراء والخسارة، ولا نجرو على أن نعيد النظر حتى سراً فيما بين جوانحنا.

إن القسم الأخير من هذا السؤال هو القسم المهم، كيف يتسنى لنا تجاوز هذه الأزمة؟ كما في بعض الاسئلة السابقة، حين كنت اجيب عنها، كنت أشير الى اسئلة لاحقة واستعين بها

على الإجابة عنها، وأنا سأفعل مثل هذا في الإجابة عن الاسئلة المتأخرة، فسأشير إلى اسئلة سابقة لتساعدنا على فهم ما نجب عنه من الاسئلة المتأخرة، والسؤال الذي سأرجع إليه هو السؤال عن التاريخ، وذلك حين قلت في السؤال الرابع: تشدد كتاباتكم على وجود مصدرين للمعرفة هما: القرآن وتاريخ العالم، وأن الذي يجهل التاريخ لا يمكن أن تكون معرفته سليمة. ما هو موقع تاريخ العالم من القرآن، وكيف يكون تاريخ العالم رديفاً للقرآن؟ شكراً لك ياسيدي الرفاعي لقد عبرت بكلمات قوية على لساني في أهمية التاريخ، وأنه هو الاستاذ والاستاذ الوحيد الذي يصبر على غفلة المغفلين، إن التاريخ مثل الكمبيوتر في جانب ما، إن الكمبيوتر لا يفعل وإنما بكل برود يقول: هذا خطأ، كرر مرة أخرى محاولتك. التاريخ هو العقل، نحن عقلنا في أزمة، لأننا في أزمة مع التاريخ، إن بعض عباراتي في هذا الموضوع تقول: إن من لا يعلم التاريخ لا يوثق بعلمه.

القرآن يقول: الذي سيشهد لي هو التاريخ، انظروا عاقبة الذين يكذبون هذا، فانظر كيف كان عاقبة المكذبين، التاريخ مصدر المعرفة كما شهد بذلك وعلى ذلك محمد اقبال، وفي القانون الذي يثبت الدعوى هو الشاهد، والقرآن يقول الذي يشهد لي بالحق والصدق هو آيات الآفاق والأنفس، إذن مرجع القرآن هو التاريخ، هو آيات الآفاق والأنفس، هو أيام الله، وذكرهم بأيام الله، الأيام التي قصمت فيها ظهر البعير، الأيام التي انكسر فيها من انكسر، وانهزم فيها من انهزم، وهلك فيها من هلك، وتلك بيوتهم خاوية لم تسكن من بعدهم.

لهذا لما تسأل وكيف يتسنى لنا تجاوز هذه الازمة؟

تجاوز ذلك بالاعتبار بالذين من قبلنا وبالذين يعيشون معنا، كيف كانوا في أزمة مثلنا وأسوأ، كيف كان العالم الغربي يذيق بعضه بأس بعض في حروب قومية ومذهبية وعالمية، كيف أذاق بعضهم البعض العذاب الهون، وكيف كان رجال الدين المسيحيون الذين يتلون في كتابهم أحبا أعداءكم، كيف أذاقوا بعضهم البعض العذابات، ثم كيف هم الآن تجاوزوا هذه الأزمة والأزمات؟ إن في ذلك لعبرة لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

إذا لم نعتبر ونوحد مصالحنا، بالاسلوب الذي يوحد به الأوروبيون مصالحهم، من غير أن يخسر أحد شيئاً ويربح الجميع، وباسلوب سلمى وعلمى، إن لم نفعل ذلك اعتباراً ونختزل التاريخ، فسنضطر أن نفعل ذلك بعد أن نشبع عذاباً وخساراً، سيعلمنا التاريخ، ولكن تعليم

التاريخ بالعذاب. وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة إن أخذه أليم شديد. علينا أن نتابع الحدث الأوربي، إنه حدث جديد في تاريخ العالم، لم يحدث من قبل مع البشرية مثل هذا التجمع، وكل شيء يحدث مرة معناه أنه صار علماً وسنة وقانوناً يمكن تكراره واعادته مع الناس كلهم بصنع قوانينه وتسخيرها.

لهذا كان واجباً علينا ولا يزال يجب علينا دراسة الحدث الأوربي من بداياته إلى نهاياته، وكيف تحت سمعنا وبصرنا يحدث ما يحدث، ولكن لا نسمع ولا نبصر، وكأنها لا تعيننا ولا تفيدنا ولا عبرة لنا فيها، كيف تحملت ألمانيا الوحدة الجديدة كيف تحملوا الخسارة الآتية لأنهم يبصرون الريح الآتي، كيف فتحوا الحدود كيف يوحدون العملة، هذه لم تنزل من السماء، وليس رجال الدين هم الذين يعملون هذا وإنما رجال العلم والتاريخ وعلماء الاجتماع وعلماء الإحصاء الذين يقدمون البيانات.

إلى الآن العلم عندنا محقر والقوة هي المحترمة، إن ما يفعلونه أعظم من تفجير القنبلة النووية، وإن كانت ساعدت القنبلة النووية ولكن لا يشترط لعمل مثل ذلك أن نصنع قنبلة نووية قبل أن نعمل مثلهم حتى نكون مثلهم.

آه ياسيدي الرفاعي لعلني أعلم ما تعانيه من الظلام والحيرة، ولكن هل تظن أنك ستجد عندي نوراً وطمأنينة، إن المعرفة التاريخية نور ويقين وطمأنينة، واختزال للتاريخ، وتعلم بالمجان، غيرنا دفع الثمن ونحن نأخذ السلعة جاهزة، إذا فتحنا أسماعنا وأبصارنا وأفئدتنا، يقول جلال نوري الكاتب الاجتماعي التركي العثماني: إننا سنتعلم أبجدية المعرفة، وعند ذلك لن نقف أمامنا جبال ولا أنهار، إن حقنا الضائع سيرجع إلى أولادنا وأحفادنا مع ربحه المركب، وبذلك عزأونا في هذه الأيام المظلمة المحيرة التي تدفع فيها الاثمان من الأموال هباء، وهي قوام حياتنا، والدموع من الايتام والأرامل، والدماء من الشباب المستحمس الذي ينطح الجدار المصمت، لأن آباءه وضعوا رؤوسهم في الرمال، إنهم ألفوا آباءهم ضالين فهم على آثارهم يهرعون.

نحن لم نحل المشكلات ولم نصل إلى نتائج، ومبلغ ما وصلنا إليه أننا وصلنا وصرنا نبحت ونسأل، هل يتسنى لنا أن نتجاوز هذه الأزمة؟ نعم تسنى لنا ويتسنى لنا، وسنحقق علم الله فينا من أننا سنخرج من الفساد وسفك الدماء، هذا علم الله فينا، هذا ما صرنا نقرؤه ونراه في عالم الشهادة، إنه قريب المولد، إنه أقرب من حبل الوريد.

□ كيف تقومون المشهد الثقافي العربي الراهن؟ وما هي الأسماء

والمشاريع الفكرية التي تجتذبكم وتعتقدون أنها ليست نصوصاً مكررة؟

□ تقويي للمشهد الثقافي العربي الراهن ليس متشائماً، مهما كان بطيئاً. إن المشهد الثقافي العربي بدأ يتحول من تمجيد أو إدانة السياسيين إلى أن رجعوا إلى أنفسهم. إن الثقافة العربية في محنة فلسطين في بواكيرها حين أعلنوا الحرب على إسرائيل كان المفتي أمين الحسيني يقول للصحفي الذي سألته عن التقويم للحالة أجاب: إذا تكلم السيف فاسكت يا قلم. لقد تكلم، وكان له ضجيج وصخب وانتقابات وحروب وتبادل التهم، وكان صوت المثقف وعمله خافتاً إن لم تقل صامتاً ساكناً، ولكن الآن لم يعد الناس بعد نكبة الخليج يحملون السياسيين التبعة، بل المثقف بدأ يفكر بشكل مختلف، بدأ يفكر في الانقلاب الاجتماعي، ومن قبل في هزيمة ١٩٦٧ وإن كان بصوت خافت إلا أنه كان معلناً حين قالوا إن الهزيمة ليست عسكرية فقط بل هزيمتنا ثقافية، هذا هو تعليم التاريخ.

فن هنا أني لثقافة لم تعد يحملها أفراد اصلاحيون مثل الافغاني محمد عبده وتلاميذهم وانما صار أعم، وربما لم تعد هناك أسماء بارزة (كاريزمية) مهدية أو وحيدة وانما اتجاه عام، فثلاً نشوء المعهد العالمي للفكر الاسلامي، إنه توجه صحيح وجيد، وبدأ يخرج وينتج شباباً باحثين مفكرين، وتفرع عنه جامعة الدراسات الاسلامية والاجتماعية، نساء ورجالاً.

وهناك تناغم مع العالم الاسلامي بشكل راسخ مهما كان متمهلاً وبطيئاً، إلا أن هذه المؤسسات مع كل قصورها إلا أنها تزداد رسوخاً وقوة وإقبالا وتقديراً من الآخرين، وكذلك الجامعات العربية ربما بدأ تخرج الجيل الثاني والثالث، اضافة إلى الوسائل السمعية والبصرية، والقنوات الفضائية التي تتكاثر في تنافس لجعل المفكرين والباحثين يناقشون الموضوعات والناس يراقبون ويقبلون عليها اقبالاً جيداً، وهذا شيء جيد جداً، وربما بدأ التنافس في عرض آراء الباحثين الاختصاصيين في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والموضوعات متسارعة، وهي تبشر بخير كثير، مع كل جوانب القصور، ولكن في تطلع دائم الى التحسين في الفهم والأداء والاخراج، وإن انساناً يرصد هذا بحضور وإحصاء يمكن أن يضع أفهامنا وأعيننا على التطورات التي تحدث، وهذا يبشر بخير كثير. إن فكرة الديمقراطية وإن كان الحديث عنها قليلاً إلا أنها بدأت تتعمق في مفاهيم الناس،

فإن تكرار مسألة الآخر، وتعدد الرؤى، وحرية الرأي، هذه كلمات ومصطلحات بدأت تولد وتحدد لها مفاهيم، هذه كلها تتحرك وتنمو، والرقابة صارت بمجوعة، حيث لم يعد ممكننا الحيلولة دون ما اكتسب الافكار من قوة الاختراق، حيث لم تعد أمامها حدود، فإن وسائل تبادل المعلومات تنمو يوماً بعد يوم، إنه لمشهد ممتع لمن يتمكن من مراقبته، وكذلك معارض الكتاب في كل العواصم العربية وتبادل المطبوعات، والمحاضرين والباحثين، وتطور الفن العربي والمسلسلات التي يتنافس أصحابها في الابداع أصالة وحدثة، نعم يمكن أن نرى جوانب نقص كثيرة ولكنها تتقدم برسوخ، والايام قربية وأقرب مما يظن للعودة الى التواصل والالتئام، حتى يمكن أن نقول لئن رجعنا الى التواصل فلن نتقاطع بعد، فكأن هذه الاشياء تحدث حتى دون كلام، لأن الظروف صارت تفرض الانتقال الى علاقات جديدة، حتى المكرر صار يحمل معنى جديداً، لأن التطور ماحق ساحق سريع لا يسمح بالتوقف، مع كل هذا المتشائم والمتلهف للافضل يمكن أن لا يرى إلا التقليدي المكرر الممل الذي لا يجلب الانتباه حتى في المجال السياسي. لما نسمع كلمات وإن كانت خافتة وغير مكررة كثيراً إلا أنها ولدت، فحين يصرح وزير عقب انتخابات الجزائر بقوله: «خسرنا الانتخابات ولكن ربنا الديمقراطية» حتى وإن لم نربح بعد الديمقراطية فإن هذا الكلام جديد وغير مكرر، وهو ايداع وتطور ومبشر بخير كثير.

وكذلك حين يصرح سلطان بن عبد العزيز وزير الدفاع السعودي في واشنطن: «من أن الشعوب لها رغبات لا يمكن أن تتجاهلها طويلاً». كذلك إن هذا الكلام ليس مكرراً وليس بلامعنى، إن التطور هو الذي يتكلم ضمن هذه التصريحات.

ثم لما نسمع مسؤولاً أردنياً يقول: «لماذا إذا استجبنا لرغبات شعوبنا يعتبر ذلك تطرفاً وتراجعا، ولماذا هم أنفسهم استجابتهم لرغبات شعوبهم يعتبر قيمة انسانية وتقدماً وتطوراً نحو الأمل» أو نحو هذا، فكل هذه وأمثاله ليس قليلاً، وإن كان قليل البروز في الضجيج الصاخب وتبادل الادانات. إن العالم العربي والعالم كله تصدع بعد حرب الخليج، فالكل راجع حساباته سواء عند المستضعفين أو المستكبرين.

إننا سنضطر جميعاً أن نتكيف مع التاريخ، وهذه الظاهرة ظاهرة عالمية سواء في عموم افريقيا أو آسيا وجنوب أمريكا، إن العالم يولد ولادة جديدة مع كل الآلام والآمال التي تصاحب كل الولادات.

□ يلح الدكتور محمد أركون على ضرورة ولادة تيولوجيا جديدة للإسلام والدين عامة مشيراً أن هذا الموضوع لم يزل بكرة. كذلك يسخر أركون من الذين يستشهدون بالقرآن حول حكم ما، قائلاً: إن هذا العمل يشير كل المشاكل للعبور من العصر الاسطوري الى العصر العلمي. كيف تقومون هذه الدعوة؟

□ يا سيدي عبد الجبار إني لأعجب ما الذي جعلك تختار محمد أركون حتى تجعله موضع أحد اسئلتك، إنني لم ابرز في كتاباتي محمد أركون، ولم أضعه في سلم أولوياتي، وإن كنت قرأته باهتمام، وأردت أن أعرف ماذا يتصور هذا الرجل. أول ما تعرفت عليه في مجلة ديوجين التي تصدرها اليونسكو في مقال بعنوان: «الإسلام في مواجهة التطور». وجدت عنده شيئاً يدعو الى التأمل، لم يكن مثل مالك بن نبي بل كان يسخر من مالك بن نبي، ويعتبره في أفكاره وتصورات أنه لم يعلم الحداثة، ولكن لا حرج فالمتعاصرون لا قدرة لهم على فهم بعضهم بعضاً، سخريته لا تقلل من قيمة مالك عندي، ولكن محمد أركون ليس فارغاً، إنه يحمل هم المسلمين، وربما ساعد الحاح أركون على ضرورة تيولوجيا جديدة للمسلمين على أن أتقدم في فهم مشكلة التوحيد ليس على اساس إلهيات وإنما على أساس أن التوحيد مشكلة اجتماعية وسياسية واقتصادية.

ولكن الرجل لم يقل كلمة واحدة في هذا الموضوع إلا هذا العنوان الكبير الذي ظل يلزمه ويلح عليه، ولكني شعرت بصدق توجهه، إن علم الكلام وما سماه المسلمون التوحيد والاسلوب الذي بحثوه به لم يكن منسجماً وملائماً للمكانة الكبيرة التي للتوحيد والشرك في القرآن الكريم وفي النبوات جميعاً، كما يعرضه القرآن بتفصيل كبير، ونحن صُرفنا بشكل عجيب عن هذا الموضوع.

القرآن يهتم بالايان والكفر والنفاق، ونحن لم نفهم أثر هذه المفاهيم في حياة المجتمع، وإلى الآن لم نلامس ملامسة جدية هذا الموضوع، ولهذا أقول إن ما جاء به الأنبياء لم ينتزل بعد الى الارض الى مفاهيم الناس، وسينتزل في المستقبل وسيبدأ الناس يكشفونه. إن الناس كشفوا قوانين المادة ولكن إلى الآن لم يكشفوا قانون الانسان، ولا كيف نشير الطاقات الكامنة في هذا المخلوق العجيب القادر على الانتحار إن لم يتمكن من تحقيق ذاته. والقادر على أن يكون جارحة القدرة الالهية كما يقول محمد إقبال، والعجيب إن أركون لم يذكر إقبالاً

أبداً، ولم يشير إليه فيما قرأت له، ولم أقرأ كل ما كتب ولكن قرأت بعض ما كتب، قراءات عديدة بكل الجدية والتتبع لأتفهم مصطلحاته وأدواته المعرفية، إنه يشرفه أن يضع يده على فكرة التيولوجيا الجديدة كضرورة.

وأنا أفسر هذا الهدف لتصحيح تصورنا عن الله، إننا لم نعرف الله من خلال خلقه وتاريخ الخلق، والقرآن يذكر هذا حين يقول: «ذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين» «يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية». إن التعرف السنني على الله هو ما ينتظره المسلمون، إن العالم الاسلامي بعد فقدهم الرشد ارتدوا الى الافكار الجاهلية، وضاع عنهم ما جاء به الانبياء.

إنهم جاؤوا بالانقلاب الاجتماعي حسب ما أفهم، ولقد شدني هذا المفهوم شداً غير عادي، مما جعلني أقدر قيمة ما جاء به الأنبياء، مما يجعله جديراً أن ينسب الى الله العلي القدير الذي تدخل في إرشاد خلقه بما أرسل من رسل، فلما لم نتفهم الله كذلك لم نتفهم رسالة الانبياء، وسنكتشفه من جديد، وعند ذلك نكون كشفنا أن ما جاء به الانبياء في وقت مبكر مما هو جدير أن ينسب إلى خالق الوجود، والذي يدل على ذلك صعوبة ترك المجتمعات للشرك وانغماسهم فيه وصعوبة فهم التوحيد وغيابهم عنه، إن القرآن لما يقول عن الجاهليين من أنهم قالوا: أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب، ومثله تماماً أن يكون الناس متساوين، أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين، كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول إلا قالوا ساحر أو مجنون.

إننا لم نلامس ما جاء به الأنبياء من الانقلاب الاجتماعي والكشف عن السحر العظيم سحر العالم، وعيش العالم الدهور وهم يظنون أن الشمس تدور حولنا بينما الأمر بالعكس تماماً، وينبغي أن نكشف المشكلة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بهذا المستوى:

- ١- ﴿تعالوا الى كلمة سواء﴾، في المشكلة الاجتماعية.
 - ٢- ﴿اعبد الله واجتنبوا الطاغوت﴾، في المشكلة السياسية.
 - ٣- ﴿أرايت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ولا يحض على طعام المسكين﴾، في المشكلة الاقتصادية.
- ان الكتاب الاجتماعي يقولون إن ماركس كشف التلاعب بالاقتصاد، ولكن لم يكن ذلك كافياً، بل في حاجة الى تشريح، لا بل إلى نفخ الروح فيه، كي ينبض ويتحرك.

إن ما اهتم به أركون كثيراً التصور الاسطوري للعالم، وأنا أحب أن أطلق عليه التصور الخارقي بدل الاسطوري، نتصور الله لا يعمل على أساس السنن، بينما هو يقول: سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً. ثبات السنن، وتسخير الكون للانسان، وقدرة الانسان على كشف السنن، وتسخير الكون. ومهما ظننا أننا نخلصنا من سيطرة الخوارق علينا نكشف أنفسنا أننا نستريح الى أن نفهم كون الله وخلقته على أساس الخوارق وليس على أساس السنن، وهذا هو الذي يجلب علينا المصائب.

ويلح أركون على أن تقوم بفصل الدين عن الدولة، ولكن هذا هو الذي يحبط ويناقض دعوته إلى ابداع تيولوجيا جديدة، إن التيولوجيا الجديدة هو الذي يجعل الدين علماً، ولكن أركون يرجع مرة أخرى ويلح على فصل الدين عن الدولة، هذا هو مكان الخلط الذي لم يتمكن أركون من الخروج منه، ومع ذلك لا نقول إنه لا يملك حيننا الى التفاهم بين العلم والدين، وكتابه الأخير «نافذ على الاسلام» نجد فيه تطوراً أكبر نحو ضرورة التآلف بين العلم والدين، على أساس معرفة جديده، وينقل في ذلك الكتاب فقرة عن هابرماس الالماني على ضرورة احياء الميثاق مع الله الذي بشر به الأنبياء. «إن احتجاج المرء على الخيانة ليس فقط احتجاجاً باسمه الخاص بل هو احتجاج باسم الآخرين. إن كل انسان حليف بالقوة في النضال ضد الخيانة بمن فيهم من يخون نفسه ويخونني، إن مفهوم الامانة لا يمكن التفكير فيه دون ميثاق شامل بالقوة ضد الخيانة». إن أركون يلح علينا أن نقوم بالفصل الذي قام به العالم الغربي بين الدين والدولة، ولكن الأنبياء جاؤوا ليألف الدين والدولة، إن هذا الخلط وهذا الفصل الذي عند أركون وعلى أساسه بنى العالم الغربي حياته، ويدعونا أركون أن نفعل مثلهم، كأنه هو نفسه لا يرتاح الى ذلك، بل يدعو إلى معرفة جديدة متطورة تؤلف بين الدين والدولة بين الدين والسياسة. إن عوام المسلمين حين تشربوا بعد الدين عن السياسة، لأن السياسة مبنية على الخيانة والغدر والانتهازية والتشاحن، والدين صدق وأمانة وإحسان وإيثار، فكيف يمكن أن يجتمعا. إن الأنبياء جعلوا السياسة أمانة وصدقاً وإحساناً، إنهم بسطوا سلطانهم الصادق على السياسة الغادرة.

وهذا ما يعانيه العالم الآن، من الأمم المتحدة الى أصغر الدول الاسلامية، وهو كيف

تجعل السياسة صدقا وأمانة، وربما هذا هو الذي يسوغ لنا حديث الرسول عن الامارة حين قال لاصحابه: انكم ستحرصون عليها وانها يوم القيامة حسرة وندامة نعمت المرضعه وبئست الفاطمة، وقال أيضا: إنا لا نولى من طلب الولاية، ومن طلب الولاية وكل الى نفسه، ومن أكره عليها أعين.

والحاصل إن البشريه تتقدم ببطء شديد الى الأمانة والى السواء وإلى التزام المبدأ من طرف واحد، وأن لا يتمكن الآخر من إخراجك من ملتك إلى ملتهم، من ملة الأمانة الى ملة الخيانة، هنا كان الفصل بين العالمين، عالم الأنبياء المبني على الأمانة وعالم الأقوام المبني على الخيانة. والحداثة الآن بدأت تراجع نفسها بعناوين جديدة، مثل ما بعد الحداثة، وكلمات هابر ماز واقتباس أركون وتصيده لهذه الكلمات يدل على أن عالما جديداً يلوح في الأفق، محققا بذلك نبوءة عيسى عليه السلام: ضيعتم أقدس شيء في الناموس، الرحمة، الأمانة، الاحسان.

إن الجهاز الاجتماعي لا يمكن أن يعمل بانسجام مع الخيانة والامتيازات، إن هذا الجهاز الذي يأكله صدا الخيانة والامتيازات لن يدوم طويلا فسيصدع كما تصدع في حرب الخليج، وإن لم نرجع الى كلمة السواء فسيكون التصدع أشد وأقسى، ولكن العالم الذي تصدع لا يمكن التثامه بمزيد من الخيانة للميثاق الذي كتبه الله في قلوب عباده الذين اغوتهم الشياطين. إننا في عصر عجيب جديد علينا أن نصرح ونعلن البشارة والانذار كما فعل الأنبياء، والآن لم يعد أنبياء، وانما الآمرون بالقسط من الناس والربانيون عليهم أن يحملوا الأمانة الثقيلة، التي عجزت عنها السماوات والأرض والجبال، وعجزت عن حملها، وحملها الانسان، والانسان سيحقق علم الله فيه، وسيخلص من الفساد وسفك الدماء، وسيكشف أن بغيه على نفسه «يا أيها الناس انما بغيكم على أنفسكم». وحين نعلم وضع الانسان السابق العاري الذي كان يعيش في الكهف سنعرف أنه سيحقق علم الله فيه.

ومحمد أركون ليس كما ينظر اليه المسلمون، من أنه خارج عن الاسلام، أسير للغرب، إنه يكافح في جهتين: مع قومه، ومع المستشرقين أيضا، ويريد أن يقول: إن الاسلام وما جاء به محمد وكل الأنبياء شيء واحد، وكل الذين يعطون فروقا وأن المسيح ترك ما لقيصر لقيصر وأن المسلمين ليسوا كذلك، إن هذه النزاعات نزاعات العشائري والمحلي والخصوصي وليس الانساني والعلم والعالمي.

إن الشيء الجديد الذي أضافه ينبغي أن لا نحقره، إن الإضافات الجديدة والتبشير بعالم آخر أمر مهم، ونحن ينبغي أن نتعامل مع الناس بأن نتقبل منهم أحسن ما عملوا ونتجاوز عن تقصيراتهم، ومن منا من غير قصور، علينا أن نقدر ما كافحوا من أجله ولقوا الأمرين من جهات متعددة. كان عبد القادر الجيلاني يقول عثر الحلاج ولم يكن في زمانه من يأخذ بيده، وأنا آخذ بيد كل من عثر.

إن هذا النموذج هو الذي يجمع الناس نحو الهدف الأسمى، وعلينا أن نقدر هذا، وأما قوله: من أن من يستشهد بالقرآن يثير كل المشكلات للعبور من العصر الاسطوري الى العصر العلمي، إن هذا القول لا يخلو من جانب كبير من الصواب، ابتداء من علي عليه السلام الذي قال: إن القرآن حمال أوجه وكل كلام حمال أوجه، ولولا العودة إلى الواقع لما كان للكلام معنى، والقرآن يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً، والكتاب ككتاب ليس كافياً للهداية، وأنا أشرت سابقاً الى هذا حين ذكرت من أن الكلام والنص يخدم ويخون، ولا يمكن نقل الخبرة بدون نص، ولا فائدة من النص بدون معنى، ولا يمكن تحرير المعنى بدون رجوع الى الواقع، وهناك يتحصص الحق، فمن هنا كان مرجع القرآن هو النظر في آيات الآفاق والأنفس، وهى التي ستصح فهمنا للقرآن، وبدون ذلك سيكون القرآن بيد كل الاطراف، وما رفع المصاحف على الرماح، إن الذين تلاعبوا بهذا لم يكن الصادقون، ولا أقرب الناس الى الحق، وإلى يومنا هذا نقوم بمزايدات للتمسك بالقرآن والنصوص، وكان السيد محمد حسين فضل الله كتب مقالة عن الوحدة الاسلامية، لم يذكر فيها آية واحدة من كتاب، ولا حديثاً واحداً وأثراً من آثار السلف، ولا اسم شخص من آباء التراث، ولكنه ذكر في ذلك المقال كلمة الواقع ومشتقاته أكثر من سبعين مرة، وكنت كتبت حولها مقالة ونشرت في مجلة الشقافة الاسلامية التي تصدرها المستشارية الايرانية في دمشق.

والقرآن لا ينطق بنفسه وإنما ينطق به الرجال، ومن هنا قول الرسول أيضاً من أن الناس يمكن أن لا يستفيدوا من كتاب الله لما قال عن اليهود والنصارى بأيديهم التوراة والانجيل ولا ينتفعون مما فيها بشيء، وكذلك نحن والوقائع والأحداث وأيام الله هي التي ستصح فهمنا للكتاب، فإن الأمل في المستقبل في أن الاستفادة من كتاب رب العالمين سيكون بشهادة آيات الآفاق والأنفس، وعند ذلك سيكشف الناس عن تفسيراتهم واحتجاجاتهم وسيسلمون تسليماً.

يقول أركون في آخر كتاب « تاريخية الفكر العربي الاسلامي » ص ٣٠٠: «خاتمة في قوة الظاهرة القرآنية» يقول: بقي علينا أن نستعرض شيئا أكثر عمقا، قد يمكننا من تفسير نتائجها وسبب تأثيرها عبر القرون... ثم يقول: نعم هناك قوة ما تعبر التاريخ والقرون، انها هنا موجودة دون أن تستطيع رصد مكانها الدقيق، في مكان محدد من القرآن أو من كلام المسيح... كيف أمكن لهذه القوة أن تنتج الظاهرة المدهشة: القرآن، والتي انفجرت هنا وليس في مكان آخر، هذا هو السؤال الكبير الجبار الذي ينتظر الجواب، وينبغي أن نجيب عنه بشكل مختلف عما كان قد فعله المستشرقون... إننا فيما يخصنا ندعو الى افتتاح بحث آخر أكثر اتساعاً يتناول بالفحص العميق كل التاريخ الديني لمنطقة الشرق الأوسط، بهذا العمل نكون قد قنا بمساهمة فعالة في تقدم وتجديد العلوم الانسانية، وذلك من خلال النموذج الاسلامي. هذا هو مجال الاسلاميات التطبيقية التي ناضل بكل حماس من أجل تشييد صرحها». إنني قومت ولم أقوم هذه الدعوة الاركونية.

□ ما هو موقفكم من الاتجاهات الجديدة في تأويل النصوص المقدسة (الكتاب الكريم والسنة الشريفة) التي تذهب الى أن أية محاولة لاستخلاص حقيقة من النص تنفتح على تعدد القراءات ذلك أنه لا حقيقة كلية يمكن القبض عليها من النص، بل حتى محاولات تشريح وتحليل النصوص تغدو مخاتلة ومخادعة مهما ادعت النزاهة والموضوعية. ألا يعني ذلك القول بنسبية الحقيقة بل نفي الحقيقة التي يشي بها النص المقدس؟

□ يا سيدي الكريم أعد ذكر من أهوى ولو بسلام، سنظل في مشكلة النص نأخذ ونعطي ولا نصل إلى نتيجة، مادمننا نظن أن الحقيقة في النص، الحقيقة خارج النص، ولكن لن نصل الى الحقيقة إلا بواسطة النص، ما هو النص؟ النص رمز صوتي أو ضوئي نحن نصطلح عليه أنه يشير اليه وينقل عنه، ولا بد من الاعتراف الأولى أن المعنى لا يمكن نقله إلا بالنص بالرمز، بدون النص والرمز لا يمكن أن نحتفظ بالخبرة، وبدون خبرة النص لا قيمة له. إن النص حامل فقط للمعنى، ولهذا العلاقة بين النص والمعنى تكاملية لا يصح أحدهما ولا يمكن نقل من دماغ الى دماغ آخر بدون النص، وإذا أردنا أن نتحقق من المعنى فالمرجع هو

المعنى الخارجي وليس النص، وهذا الذي أعيده وأكرره وأقول: يقول صاحب النص ارجع الى الواقع لتتأكد من صحة النص، وبدون ذلك النص كما يقولون وكما قلته في سؤالك أنهم يقولون لا حقيقة كلية يمكن القبض عليها من النص. قلت سابقاً: إن كلمتي الأرض والسماء ما يخطر في بالنا الآن ليس هو ما كان يخطر في بال من نزل عليهم القرآن، إذن النص ثابت والمعنى متحرك، ونحن ينبغي أن نرجع الى المصدر الأساسي، هذا ما يأمر به العلم، وهذا ما يأمر به الله، وهذا هو الذي في أمثال العرب حين قالوا: إن يبغ عليك قومك لا يبغ عليك القمر، القمر لن يتقدم ولن يتأخر ولن يتغير، هو كما هو، وإنما نحن الذين نتغير في مفاهيمنا وأفكارنا، لو كانت الحقيقة في النص لأحرقتنا كلمة النار حين ننطق بها، وهذا لا يكون، هذه هي الاشكالية، فإذا فهمناها نرتاح ونطمئن، ونقول: ان شهدت لك آيات الآفاق والأنفس أمسكت بالحقيقة، حتى يأتي ما هو أفضل شهادة وأحسن استخداماً، قل فاتوا بكتاب أهدى منها أتبعه إن كنتم صادقين.. ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون.. لا بد من زوجين، ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون، بدون زوجين لا ذرية ولا إنجاب، وبدون زوجي النص والمعنى سنظل نعيش في العقم والتهيه والخيالات والهلوسات، لهذا خلق الله الزوجين وقال عن النص والكلمة: فو رب السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون. لما نحلل ماذا يحدث حين ننطق، وحين نتذكر أركان الكلام: متكلم، وسماع، وموضوع متحدث عنه، وكلام يحمل المعنى، وحامل المعنى الذي لا يصل إلينا المعنى بدونه، لا يوثق به بدون الرجوع الى الواقع الذي يكون الحديث عنه، والدليل الشمس كيف خدع العالم جميعاً حين فسروا أنها تدور حولنا. والحمد لله رب العالمين .

التفسير والهرمنوتيك

حوار مع:

الشيخ محمد مجتهد شبستري

□ يبدو ان كتابكم الموسوم بـ «هرمنوتيك الكتاب والسنة» هو ثاني تأليف قيّم لكم في مجال المعرفة الدينية، وقد حظي باهتمام ملحوظ في سوق الكتاب، ومن المتوقع ان يكون مصدر تحوّل جاد في أوساطنا العلمية والدينية، وأرى من المناسب هنا ان تحدثونا عن هذا الكتاب بما له من صلة بمبادئ التفسير. ويا حبذا لو تحدّثونا ابتداءً عن الفراغ او النقص الذي استشعرتموه في هذا المجال، وبادرتم على اثره لتأليف هذا الكتاب، في محاولة منكم لاستقطاب انظار المفكرين والمفسرين وعلماء الدين الى ما طرح فيه من موضوعات، انطلاقاً من رغبتكم في حثهم على استقراء هذه المبادئ، قبل الانطلاق في ميادين علم التفسير، الذي يعتبر هو الآخر نمطاً من انماط الاجتهاد؟

□ يتداول اصحاب الفكر لدينا رؤية خاطئة، ترى في اقوال المفسرين والمجتهدين وفتاواهم حول بعض القضايا رأياً قطعياً لا يحتمل الزيادة والنقصان ولا يمكن استبداله برأي آخر.

وقد جاء تأليف هذا الكتاب انطلاقاً من الرغبة في لفت الانظار الى ان تفسير النصوص الدينية؛ اي تفسير الكتاب والسنة، سواء كان في قالب الفتوى او على صيغة نظرية دينية، لا يمكن النظر إليه كأمر قطعي.

أما الاساس الذي يستند إليه ادعائي هذا، فيتلخص في ان لغة الدين - كما يتضح عبر الدراسة المعمّقة - لغة تفسيرية ونقدية وتاريخية. وهذه الرؤية غير منبثقة من بحوث

علماء اللغة والفلسفة، بل نابعة من النظر في لغة الدين نفسها. فإذا لم تفهم لغة الدين على النحو الذي ذكرناه؛ أي كونها لغة تفسيرية وتاريخية ونقدية تنجم عن ذلك مشاكل اساسية، منها على سبيل المثال الاصطدام بحقول العلم والفلسفة والسياسة، ويستحيل الدين - على التفسير المغلوط للنصوص الدينية - الى شيء آخر بعيد عن الدين. وذلك لأن الصورة المرسومة في الازهان هي ان المتون الدينية انما جاءت لاعطائنا رؤية كونية صحيحة، ومعرفة اجتماعية، وادراكاً لاصول واهداف واساليب السياسة والتنمية والادارة الاجتماعية والاقتصادية، وما الى ذلك. وايجاد حياة افضل للانسان في دار الدنيا، والمخرج الوحيد لنا من هذا الوادي هو ان نعتبر لغة الدين لغة تفسيرية وتاريخية وانتقادية، والحقيقة انها كذلك.

وفي مثل هذه الحالة يحافظ الدين على صفته الدينية من غير ان يتعرض لسوء الفهم، اضافة الى ايجاد مخرج لحياة الانسان من الطريق المسدود. يمثل التفسير في الحقيقة جوهر الدين واساسه ولبّه. والانسان المتدين يميل تلقائياً الى اجتياز الظواهر واستكناه ما يراه فيها من معاني سامية. ويتسنى ادراك معاني الظواهر عبر اعتبارنا للتجارب المحدودة بظرف زمني ومكاني معين، ضمن مواصفات خاصة، تجارب مطلقة وسامية. وفي مثل هذه الحالة يكون للظواهر معانيها ودلالاتها. والانسان المتدين يسير في هذا الاتجاه عادة. بيد ان الظواهر متفاوتة فيما بينها.

في الاديان السماوية ينظر الى كلام ما باعتباره ظواهر تبلغ بالانسان معاني رفيعة. وذلك الكلام هو الوحي الذي يمثل في الواقع ظواهر كلامية تنتشل الانسان من آفاقه الضيقة وتسمو به نحو بلوغ كلام الله تعالى. او بعبارة اخرى تيسر للانسان فهم كلام الله عن طريق انسان آخر. وهذه اللغة هي لغة التفسير. ونحن حينما نريد ايضاح طبيعة الظواهر نتحدث عادة عن جانب العلة والمعلول فيما بينها. اما عند تفسيرنا لها فنحن نرمي في الواقع الى ادراك كنهها ومعناها ويكون المطلوب حينئذ استخلاص معناها والحصول على فهم لها.

من الطبيعي ان جميع الايضاحات التي على اساسها تستند العلوم الخاصة في آخر المطاف - وفق نحو خاص - على نوع من الفهم ونوع من النظريات التفسيرية، وفهم كلام الله عمل تفسيري. وهكذا ينبثق التدين، وعلى هذه الشاكلة يتحقق فهم الوحي،

وتكون له في مثل هذه الحالة ماهية تفسيرية. نحن نواجه ظاهرة اسمها الوحي ونريد العثور على فهم جلي لها. وهذا هو الاساس في الاديان السماوية، لا السفسطة والتفلسف. اما الاشخاص الذين تفلسفوا فيما بعد، واقاموا نمطاً من العلاقة بين الفلسفة والنصوص الدينية فهو موضوع آخر. وعلى كل حال اذا صرنا الى دراسة «كيفية ظهور الاسلام والمسيحية واليهودية التي هي اديان سماوية» نصل الى نتيجة مؤداها ان سبب ظهور هذه الاديان هو تجربة المجموعة التي اعتبرت كلاماً ما كلاماً الهياً، على الرغم من بيانه على لسان الانسان. وارتأت العبور الى ما وراء الكلام البشري واستلهم شيء آخر منه؛ اي ان ترى الباري تعالى من ورائه. وهذا هو الدين الالهي ذاته. وهذه هي القضية التي كانت مطروحة في صدر الاسلام، ولم يكن من المتعارف حينذاك ان يُقام برهان، ثم يتوصل الناس الى معرفة الله عن طريق ذلك البرهان، بل ولم تكن ثمة إشارة الى النظر الى ذاتنا والعتور فيها على صلة مع الله تعالى. وانما كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقدم نصاً الهياً يتحدث به الله مع الانسان.

ولهذا السبب ذكر القرآن الكريم الايمان بالرسول بعد الايمان بالله مباشرة. وهذا هو معنى الايمان بالرسول. فاذا سلّمنا بان لغة الدين لغة تفسيرية، وان النصوص الدينية اشارات وظواهر تستدعي منّا الفهم والتفسير، نكون قد سلّمنا باحدى خواص لغة الدين وهي خاصيّة التفسيرية.

□ ما هي الموضوعات القرآنية الأهم التي تمس الحاجة لبحثها ودراستها؟

□ تستأثر اصول تفسير القرآن بجانب كبير من تفكيرنا. ومع ان القضايا المتعلقة باصول فهم القرآن وتفسيره وردت كشوارد في البحوث والدراسات القرآنية والدينية. بيد اننا ما فتئنا اليوم نستشعر مزيداً من الحاجة لسبر اغوارها والحوار بشأنها.

يجب علينا كخطوة اولى تحديد نمط اللغة القرآنية. والا فلامعنى لطرح اي سؤال آخر في مجال القرآن. اذن فاول سؤال تجب اثارته في هذا الصدد هو: اي نمط من الكتب يمثل القرآن الكريم؟ بل ما هو القرآن اساساً؟

لو كان القرآن كتاباً عادياً كسائر كتب الفلسفة والاخلاق والفقه، لكان باستطاعتنا تحديد اهدافه وموضوعاته ولغته بذات المعايير الموجودة في اذهاننا عن تلك الكتب،

على اعتبار انها من تأليف الانسان، وبالإمكان التحدث عنها بذات المعايير الانسانية، حتى وان كان بحثنا فيها مما يحتمل النقد؛ لأن مثل هذا النقد انما يدور في اطار عملنا، وهو ما ندركه تمام الادراك.

القضية المهمة هنا، هي ان القرآن من اي نمط من الظواهر هو؟ ونحن لا نريد التحدث عن صفته الاعجازية، وان كان الحديث ينتهي بنا تلقائياً اليها. كانت هذه البحوث مطروحة فيما مضى على نحو أو آخر، من أمثال الكلام النفسي والكلام اللفظي، ومحاولات المعتزلة استكناه حقيقة كلام الله.

كانت محاولات الاشاعرة والمعتزلة مقصورة على حدود زمانهم، وقد اورد الشهرستاني مجموعة منها في «نهاية الاقدام»، كما وورد الاشعري بعضاً منها في «مقالات الاسلاميين» وأفرد القاضي عبد الجبار مجلداً من «المغني» لمناقشة ماهية الكلام ومعنى نسبته الى الله تعالى.

بيد ان أمثال هذه البحوث طرحت بما يتناسب ومتطلبات عصرهم، اما في عصرنا هذا فالقضية تطرح على نحو آخر، وتتساءل اساساً عن ماهية القرآن.

نعتقد نحن المسلمين ان القرآن لم يوضع من قبل الرسول، وانما نزلت إليه آياته حتى بلفظها، واعاد هو قراءتها ودونها كتاب الوحي. وهنا يجب معرفة معنى تفسير الشيء الذي تحددت ماهيته في ما ذكرنا. وكيف يمكن - في ضوء القضايا المتعلقة بالفهم - ادراك حقيقة ظاهرة من سنخ الكلام؟ ولكن يجب اولاً معرفة ماهية الكلام من وجهة نظرنا ومن منظار عصرنا. وهل نذهب الى ما ذهب اليه المعتزلة من اعتبار الكلام مركباً من عدة اصوات، ام انه مفاهيم متناسقة مسبقاً أثبتت على هيئة كلام مأنوس من عقل يتألف من سلسلة من الاعصاب، والا فلا يكون الكلام كلاماً بدون توفر هذه المقدمات؟ ولا ينبغي هنا ابداء رأينا في مدى صحة أو سقم هذا الرأي، بل نرمي الى تبسيط الفكرة التي نحن بصدد بحثها.

الكلام الذي جاء وانتهى الى سمع الرسول فصصح به، او استبان له انه اصبح موضعاً للخطاب الالهي، أو هذا الكلام الذي جاء من قبل الباري تعالى ومنه وصل الى كتاب الوحي، ومنهم الى الآخرين، هذه ظاهرة غير مألوفة لدى الناس العاديين. نزلت هذه الآيات على مدى ثلاث وعشرين سنة، ونحن نعتقد بمضمون واحد لها،

ولكن من اين جئنا بمثل هذا المضمون الواحد؟ وما معنى قولنا بوجوب تفسير آياته بالبعض الآخر؟

لم نتقدم للاجابة عن هذه التساؤلات بشأن القرآن في ضوء الدراسات اللغوية، وفلسفة اللغة والتفسير. في حين ان المسيحيين أجروا خلال المائتي سنة الماضية دراسات مكثفة على ما لديهم من نصوص دينية وبيّنوا خلالها ماهية الكتاب المقدّس. لا اريد القول اننا اذا اجرينا الدراسات نفسها بشأن القرآن الكريم، نتوصل الى ذات الاجابات والنتائج التي توصل اليها المسيحيون بشأن الانجيل؛ لأنهم قد اتخذوا في هذا الشأن موقفاً محدداً يقضي بتجاوز الصفة القدسية للكتاب المقدس والنظر إليه ككتاب عادي ووضع تفسير له على هذا الاساس، ثم توصلوا في نهاية المطاف الى انه يتضمن مجموعة معلومات قدّمها مفسّرو الاناجيل الاربعة كشهادة عن حالاتهم الايمانية والنفسية التي مرّوا بها، وهي شهادات يمكن ان تؤثر على الآخرين بحيث يشعرون وكأنهم مخاطبون من قبل الله، وهذا أمر مفهوم ولكن لا بمعنى امكانية الاستدلال عليه فلسفياً، بل بمعنى فهم الانسان لمحصلة كلام المقابل، اما نحن فلم تكن لدينا مثل هذه الدراسة عن لغة القرآن الكريم.

قد تكون لدينا من بين آراء السلف نظريات تتناسب مع ما نهدف إليه اليوم عبر دراساتنا، الا أنّها متناثرة بين طيّات الكتب. واعتقد ان لابن عربي اراءً اوردت بعضها في كتابي «هرمنوتيك الكتاب والسنة» فسّر فيها الوحي على نحو خاص، لم يكن يخطر على اذهان المتكلمين وغيرهم، ورأيه اشبه ما يكون بنظريات المسيحيين بشأن كلام الله. فهو ينظر الى كلام الله في ضوء الاثر الناجم عنه وليس على اساس ما يتصف به من صفة خارقة، وتأثيره هو ذات التأثير الفائق الذي يتركه على الانسان.

لقد حلّوا المشكلة في الكلام المسيحي على هذا النحو واقروا بوجود تناقضات في الانجيل؛ لان ما وصلهم عن طريق ما يُسمى بالاناجيل الاربعة انما هو تفسير بشري، والبشر لا يخلو من التناقض. ولكن ينبغي ادراك كنه الرسالة الكامنة وراء هذا الكلام.

بحث هذا الموضوع على يد علماء الكلام المسلمين ايضاً، ولكن من منطلق آخر ومن رؤية اخرى، طبعاً مع اختلاف الهواجس التي كانت تعتمل في ذهن كل منهما. اذ كانت دوافع المتكلمين المسلمين تختلف عما كانت لدى المسيحيين؛ فدأب كل منهما على

بذل مزيد من الجهود في المجالات التي كانت موضع تساؤل واعتراض أكثر من غيرها. وهذا ما حدا بعلم الكلام الاسلامي للبحث في باب النبوة أكثر من سائر الابواب؛ لأنه كان يرى منكري النبوة امام عينيه، فكان المحور الاساسي لعلم الكلام الاسلامي يدور حول موضوع النبوة، وسرى من بعده التوحيد، وهكذا اتسع شيئاً فشيئاً. والقضية المطروحة على بساط البحث في الوقت الحاضر هي تحديد مكانة هذا الموضوع.

المشكلة الاخرى هي ان يقول قائل ان رسالة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تعني ان آثاره الوجودية كآثار سائر الانبياء ومن نفس طرازهم، ونفترض بدلاً من معرفة الرسول عن طريق مواعظه وسيرته، ان الناس على انماط شتى، ومن جملة تلك الانماط، النمط النبوي الذي يتسم بخصائص تميزه عن غيره. فالنبي له تجربته التاريخية؛ حيث شعر بعد أول وحي نزل عليه ان الرسالة الالهية ملأت اركان السماوات والارض، فجاء خائفاً وأمر ان يدثروه. كانت هذه تجربة قصّها فيما بعد على الآخرين وبين لهم انها آيات الهية.

ولكن كيف كان يصور هذه الوقائع للآخرين فيما بعد؟ وهل كان بإمكان تلك الصور ان تحدث لديهم ذلك الانطباع نفسه، ام أنّها تؤدي دور الحكم والشاهد التاريخي؟ فنحن لا سبيل امامنا لفهم طبيعة تجربته. بمعنى ان طريق الاستدلال غير قادر على تصوير تلك التجربة لنا على نحو مشهود؛ لأنها تجربة خاصة بشخص الرسول. ولكن بإمكانه ان يحدث لديّ انطباعاً - من خلال تصويره لها - يشعري وكأن الخطاب الالهي موجّه اليّ ايضاً، فاذا تكون لديّ مثل هذا الشعور يمكنني ان استشف من الآيات ما استشف، واستوعب منها ما لا يمكن ان استوعبه عبر التفسيرات التي يقدمها لي الآخرون.

يستنتج من هذا ان ذلك الكلام - اي الآيات التي تتلى من قبل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم - لو قدّر لها ان تتجسّد على صورة وحي حقيقي للآخرين لادركوا انها وحي وما سواها ليس وحيّاً، بيد ان غيرهم لا يفهمون انها وحي، وذلك لقصورهم عن فهمها، بسبب عدم تمييزهم بين هذا الخط في هذه المجموعة وبين اي خط آخر في اية مجموعة اخرى.

إن ادراك صدق آية ما أو نبوة نبي ما أمر تجريبي. واذا أراد أحد ادراك كنه آية الهية، فعمله هذا يعد نوعاً من التجربة.

□ اذا قلنا اننا فهمنا او فسرنا نصاً دينياً، هل يوجب ذلك علينا لزماً الدخول

في أمر متعالٍ بعد كل بيان؟

□ ليست القضية في ان وراء كل بيان امرأ متعالياً. فكما اشرت في مقدمة كتاب «هرمنوتيك الكتاب والسنة» يجب بحث التفاصيل الجزئية على الدوام في ضوء ارتباطها بالمجموع الكلّي وبما نسمّيه بالمعنى الاساسي للنص. ولكن القضية تتلخص هنا في معرفة ماهية المعنى الاساسي الذي تجسّد في واقعة نبوة نبي الاسلام صلى الله عليه وآله وسلم في قالب الكتاب والسنة. ومن الطبيعي ان المعنى الاساسي هنا هو ارتباط الانسان بكلام الله عن طريق الكتاب والسنة.

□ هل تعتبرون الامر المتعالي هو ذات الله تعالى ام شيئاً آخر سواه؟

□ من الافضل إرجاء هذا البحث الى فرصة أخرى؛ لأن الدخول فيه ينتهي بنا تلقائياً الى الدخول في بحوث فلسفية وكلامية دقيقة. ولكن المراد بالامر المتعالي هو كلام الله. وعلى كل الاحوال فان الكتاب والسنة يمثلان ظاهرة تتضمن مجموعة اخرى من الظواهر بصفتها مجموعة من البيانات ولكنها لا تكون موضع قبول ما لم تؤلّف وحدة شاملة ذات معنى اساسي ومركزي واحد تتسم اجزاؤه وصوره بالترابط والانسجام. وعلى كل الاحوال لا يمكن اعتبار كل ايماء يُستدل بها على ذلك المعنى المتعالي مباشرة وبدون واسطة، ولكن يمكن القول ان باستطاعتها ايصالنا الى تجربة الامر المتعالي.

فنحن نصل الى كلام الله عبر تجربة كانت قد وقعت على شكل حادثة في مكان وزمان معيّنين، وعن طريق ظواهر من قبيل الآيات والاعمال والمناسك، وفعل وقول وتقرير المعصوم. بمعنى ان ديننا او تديّننا قائم على اساس التفسير؛ وذلك معناه عبورنا من هذه الظواهر الى ذلك المطلق. والانسان المتديّن يقوم بعملية العبور هذه ويرى ان هذه الظواهر تعطي للحياة معناها. اما غير المتديّن فلا يقوم بعملية العبور هذه ولا يرى في هذه الظواهر أي معنى بل يراها مجرد اجساد ميّنة ملقاة على قارعة الطريق.

ويتبيّن لنا من هذا ان لغة الاديان الالهية لغة تفسيرية.

النقطة الثانية هي تاريخية لغة الدين. ففهم النصوص الدينية وفهم لغة الدين يمثل فهماً تاريخياً. بل وان اساس القضية هو ان الانسان موجود تاريخي. واذا كان الانسان موجوداً

تاريخياً فكل معارفه تاريخية. ومعنى قولنا انه موجود تاريخي ان الانسان يتحقق وجوده بوجود المستقبل، والمستقبل يتحقق بوجود الماضي. ويتخذ الحاضر معناه عبر وجود الماضي والمستقبل.

اذا سلّمنا بان الانسان وفقاً لهذا المعنى موجود تاريخي، تكون معارفه عندئذٍ تاريخية، اي انها تأتي كحصول متناسبة مع مستقبله وماضيه وحاضره. وبعبارة اوضح ان لكل انسان افق فهم تفسيري، ومعنى هذا ان لكل انسان عالماً مفهوماً، ومحيطاً يفهم الظواهر في اطاره. فاذا سُلِبَ منه عالمه وبيئته لا يعد قادراً على الفهم.

وبما أنّ هذه العوالم عوالم تاريخية، لهذا السبب يكون الفهم تاريخياً لانه يأتي كحصول لافتراضات مسبقة وميول وتوقعات خاصة. وعلى هذا الاساس يتّضح لنا ان الفهم مرتبط بعامل التاريخ. ومن البين ان مثل هذا الزعم تتمخض عنه شبهتان:

الاولى: شبهة اصالة التاريخ.

الثانية: شبهة نسبية المعرفة.

اشير هنا باختصار الى ان الطابع التاريخي للمعرفة شيء آخر يختلف عن اصالة التاريخ. المهم لدينا هنا هو التأكيد على تاريخية المعرفة وليس على اصالة التاريخ؛ لأن هذين الموضوعين يختلفان فيما بينهما. فمن الممكن ان تحمل المعرفة التاريخية في افقها التاريخي ملاك الحقيقة. واذا سلّمنا بهذا، لا يبقى ثمة داعٍ لطرح قضية نسبية الباطل التي تعني عدم وجود الحق والباطل. وهذا ما لا نذهب إليه. فمن يقول بتاريخية المعرفة يمكنه القول إن معرفته التاريخية حقيقة.

وعلى هذا الاساس يتبين لنا في القضية الثانية ان فهم الدين ولغة الدين امر تاريخي اساساً ولا يمكن تصور اي نص ديني لم يُعلن في افق خاص من المسلمات والاماني والميول والرغبات.

الاصل الثالث هو ان لغة الدين اذا كانت لغة تفسيرية وتاريخية، لا بد وان تكون نقدية ايضاً. اي لا يمكن ان تكون الاقوال المعلنة بتلك اللغة وبشأن ذلك الامر المتعالي اقوالاً قطعية وتعبيراً عن حقيقة نهائية. وبعبارة ادق ان كل مقولة دينية قابلة للنقد. وبامكان كل من يقدم تفسيراً لحقيقة دينية ان يعرض الاسباب والمبررات التي أنشئ على أساسها ذلك التفسير.

واوضح هنا - اتماماً للكلامي السابق - ان المعنى الاساسي والمركزي الذي تفهم هذه المقولات والتفاصيل في ضوئه، قادر على تقديم آراء وتصورات جديدة على الدوام قد تؤدي بشكل تلقائي الى تغيير مقولات جانبية بالتزامن مع انبثاق اي تفسير جديد. على اعتبار أنها باجمعها تستقي معناها من ذلك المعنى المركزي. اي ان هناك «دور تفسيري» يعني ان تلك المقولات تتوقف على ذلك المعنى المركزي الذي يتخذ صفته المركزية من خلال وجود هذه المقولات.

لا يمثل الدور التفسير دوراً فلسفياً باطلاً. ويجب ان اضيف هنا بأنه ما من شك بان كلام الله ظهر على صورة كلام الانسان، اي على لسانه وبمنطقه وفي افق فهمه وفي الظرف الزماني والمكاني للانسان وفي حدود ثقافته. ولو لم يظهر كلام الله في اطار الزمان والمكان وفي بيئة الانسان وافق ادراكه، لما كان كلاماً، ولما اتخذ كلام الله صيغة كلام البشر. وفي الوقت نفسه، لا يمكن لاي انسان متدين - وفقاً للمنطق الداخلي في الارتباط مع المتعالي - ان يضع كلام الله في مصاف كلام الانسان، وانما يقول: هذا وجه من ذلك الكلام، وقبس منه. اي لم يأت كل المعنى الذي اراده الله ضمن هذا الكلام الذي يعجز عن استيعاب كل ذلك المعنى.

هذه الحقيقة اشارت اليها نصوصنا الدينية. «هو الظاهر والباطن ...» وهذا هو ما قد يوقع المتدين في الشك حين يتصور ان ظواهر الكون يستدل بها فقط على وجود الله، فيعتبرها حينئذ مساوية لوجود الله. في حين ان هذه الظواهر تخفي ايضاً وجود الله. والانسان المتدين يسعى على الدوام لتصور الحقيقة النهائية اسمى مما يعثر عليه. وعلى العموم فان الانسان المؤمن بالله يعتبر جميع الظواهر ومن جملتها الوحي تظهر وجود الله من جهة وتخفيه من جهة اخرى. فأما البعد الذي يخفي وجود الله فهو البعد الذي يحده في اطار المقولات والتصورات. بيد ان منطق الارتباط الخفي بالله تعالى - بصفته حقيقة مطلقة - يستوجب الذهاب أبعد من اية مقولة بشأنه تعالى حتى لا يكون امره مخفياً. وهذه واجهة دائمية تتصف بها الهوية النقدية للغة الدين.

ان الباري سبحانه وتعالى لا تسعه الأوعية والادوات المتوفرة لدينا. وهذه رؤية دينية قبل ان تكون رؤية فلسفية، وهي نقطة مهمة طبعاً وسببها ان الانسان ما إن يمر بالظواهر حتى ينطلق بالتفكير فيما ينبغي ان يكون وراءها، وتتكون لديه عقيدة مفادها ان الباري

تعالى شيء آخر غير هذا العالم. وإذا كان سبحانه وتعالى غير هذا العالم يجب التعاطي برؤية نقدية مع كلام الله ومع العالم. بل وإن أساس التدين منوط أساساً بالعمل والكلام النقدي. ولا غرابة في ذلك فيما إذا عرفنا أن اللغة - كما يذهب بعض علمائها - ظاهرة نقدية؛ لأن اللغة اظهار، والظهار معناه ازاحة الحجب.

إذا سلمنا أن لغة الدين لغة تفسيرية وتاريخية ونقدية، نصل إلى حصيلة تفيد عدم وجود أي رأي نهائي وقطعي في الشؤون الدينية؛ لأن الخطاب الديني يجد معناه في نهاية الأمر عبر الارتباط بالله. أي أننا لا توجد لدينا فتوى قطعية، ولا توجد لدينا مقولة أو نظرية عقائدية نهائية. وإنما نعيش مساراً تفسيرياً دائماً. والإنسان المتدين يعيش حالة تفسير دائم للظواهر وجواز متواصل عبرها صوب الله تعالى. ويمكن القول بعبارة أخرى أن عبوديتنا لله تكمن في هذا التفسير الدائم والعبور خلال الظواهر على نحو لا يتوقف. وعلى كل حال فهذه هي صفة الدين والتدين. أما حالة العلم والفلسفة فهي على نمط آخر. قد يكون العلم - في بعض الحالات وبشكل مؤقت على الأقل - دليلاً يحدد للمرء مواقع الخطأ والصواب، كأن يرشده على سبيل المثال أنه إذا تناول دواءً معيناً أو قام بكذا عمل، يحصل على نتيجة معينة.

العلم وسيلة نصوغ بها طابع حياتنا. والعلم - بلا أدنى شك - أصبح أداة لخدمة حياة الإنسان. وهذا العلم نفسه يمكن تحويله إلى فن ومهارة. أما الدين، فهو على أدنى الاحتمالات ممر للوصول إلى الله.

أما الفلسفة فهي شيء آخر وأقل ما نرتجيه من ورائها هو إيجاد نظام فكري ومعرفي يفسر ذاته بذاته بحيث لا نحتاج في داخل إطاره إلى أي شيء آخر. أما في مجال التدين فنحن نقوم بما يعاكس هذا تماماً، ونطمح للانطلاق دوماً مما يحيط بنا والسير نحو آفاق أبعد.

□ هل تقصدون بقولكم هذا الفلسفة الحديثة لوحدها، أم يشمل كلامكم

المدارس الفلسفية التقليدية كالصدراوية والاشراقية؟

□ أجل، أقصد الفلسفة الحديثة. وفي ضوء الصورة التي رسمتها هنا، لا أقصد العلم والفلسفة وحدهما، بل وحتى السياسة، فهي شيء آخر غير التدين. فالسياسة بمعناها الحديث الذي يأخذ الأخلاق بنظر الاعتبار أيضاً، هي عبارة عن إدارة دقة النظام

الاجتماعي بتفكير وتعقل جماعي ومشاركة ناجمة عن هذا التعقل وهذه الحركة. فمثل هذا العمل الانساني لا يشكل توجهاً عن طريق التفسير صوب الامر المتعالي. فالعالم والفيلسوف والسياسي لا يعتبرون اناساً متديّنين من حيث كونهم علماء وفلاسفة وساسة. ولكن بامكان كل واحد منهم ان يكون متديناً من بعد آخر وهو ان يكون لديه توجه نحو الظواهر. وهنا تتضح لنا مكانة كل من السياسة والعلم والفلسفة.

بامكان الناس ان يعيشوا بالعلم، وتكوين معرفتهم بالفلسفة، وادارة نظامهم الاجتماعي بالسياسة، ويكون لهم في الوقت ذاته تدين وتوجه صوب المتعالي. العلم والفلسفة من جملة ابعاد الحياة الدنيا.

ومع ان البعض يعتقد ان العلم لا معنى له بلا تفسير، ولكن من نوع التفسير الذي يختم بالعلم ويتفاوت عن نمط التفسير الذي يتعاطى مع الدين، على اعتبار ان النمط الاول لا يعنى بالامر المتعالي في حين ان الدين يُعنى به.

نصل من مجموع هذا الكلام الى حصيلة مؤداها ان الدين يجب الحفاظ على استقلاله. ولغة الدين والبحوث الدينية والالهيات تؤخذ بنظر الاعتبار بما تتصف به من ماهية تفسيرية وتاريخية ونقدية، ووضع كل من الدين، والعلم، والسياسة، والفلسفة، والادارة الاجتماعية في موضعه المناسب، وعدم القائه بشكل يتعارض مع غيره. وانما يحصل مثل هذا التعارض بينها فيما لو عمدنا الى اعتبار لغة الدين لغة علم او فلسفة، او اعتبرنا العمل الديني عملاً سياسياً. وهذا السلوك هو الذي يهدم الحدود والفواصل ويؤلب البعض ضد البعض الآخر ويشير الاضطراب، كما ويقضي من جهة اخرى على الماهية النقدية للفكر الديني.

في مثل هذه الحالة يفقد الدين الحقيقي اصالته في الوسط الاجتماعي، وتصل الحياة الى طريق مسدود. وسبب ذلك اننا نعمل في مثل هذه الحالة الى البحث في النصوص الدينية عن حلول لشؤون تكمن سبل حلّها في الفلسفة والعلم والسياسة.

هذه هي الامور التي تختلج في ذهني ودفعت بي الى الخوض في هذا الموضوع الذي اود أن أوضح فيه ماهية عمل المفسرين، والواقع الذي ينجم عن اصدار الفتاوى. وقد استهدفت في الواقع ان ابين في هذا الكتاب «هرمنوتيك الكتاب والسنة» بان لغة الدين لغة تفسيرية وتاريخية ونقدية للحيولة دون حصول هذا الخلط، وان نعود لهذه اللغة

لصيانة انفسنا من الوقوع فيه. وقد عوّلت، في كسفي لهذه المسائل بشكل اساسي على بيان عناصر رغبات المفسرين والفقهاء وتوقعاتهم وما يحملونه من تصورات مسبقة، وقلت بما ان هذه العناصر متفاوتة فيما بينهم فمن الطبيعي ان تؤدي الى اعطاء فتاوى وتفسيرات متفاوتة ايضاً.

وحاولت في كتابي هذا ابراز صورة عن العوالم المتفاوتة التي طبعت أفهام المفسرين والفقهاء، واطهار الآفاق المتفاوتة لادراكاتهم، واستقطاب انتباه علماء الدين عن طريق ابراز هذه الآفاق المتفاوتة الى وجوب اختبار وفهم حقيقة تلك التصورات المسبقة والعوالم التي يريدون استيعاب الامور من خلالها، بسبب ما يطرح فيها من قضايا الخطأ والصواب. وهذا ما يوجب علينا اعادة النظر على الدوام باجواء الفهم والاستيعاب.

□ اشترمت الى عدم امكان اعتبار النظريات الدينية قطعية، وبعبارة اخرى لا توجد لدينا تصورات دينية نهائية. وقلتم ان معنى هذه التصورات الدينية يختلف عادة عن مركز ومحور التعاليم الدينية. ونحن وان كنّا ننظر لعموم النظام الديني الا اننا نعالج في الوقت ذاته تفاصيله الجزئية ايضاً. وليس من المعقول ان يقع تغيير في عموم النظام وتبقى الكثير من اجزائه ثابتة لا يطالها التغيير. هذا من جهة. ومن جهة اخرى اشترمت في مقدمة كتابكم «هرمنوتيك الكتاب والسنة» الى اننا نسعى في مجال التفسير الى التوصل الى مراد المؤلف. والحقيقة هي ان للكلام معنىً صحيحاً ونحن نحاول من خلال عملية التفسير العثور على ذلك المعنى الصحيح. واذا ما وضعنا هذين التّصوّرين الى جانب بعضهما نصل الى نتيجة مفادها اننا لا نتوصل مطلقاً الى اي تفسير صحيح. او بتعبير آخر اننا لا يمكننا اطلاقاً الاطلاع على مراد المتكلم والذي يتمثل هنا في الله تعالى؟

□ ماذا تفهمون انتم من التفسير؟

□ معناه فهم المعنى الذي يريده المؤلف او المتكلم؟

□ هنالك فرق بين قول الفائل «ليس ثمة تفاسير نهائية»، وبين قوله «لا يمكننا التوصل مطلقاً الى تفسير صحيح». ونحن لا نزعم بعدم امكانية الوصول الى تفسير صحيح، وانما نقول بعدم امكانية التوصل الى تفسير قطعي ونهائي، او بعبارة اخرى: لا

يوجد تفسير نهائي. اما الشيء الذي ارفضه فهو الوقوف عند التفسير واعتباره تفسيراً نهائياً ودعوة الجميع للتمسك به باعتباره كلام الله. من الممكن ان يكون لدينا تفسير. ولكن المهم هو ماهية التفسير الصحيح وما هو المعيار الذي يجب ان يتخذ لتمحيصه. □ هل تقرّون اننا اذا توصلنا الى تفسير صحيح يمكننا حينذاك النظر اليه كتفسير نهائي؟

□ كلا، لأن التصور الذي نحمله عن المعنى الصحيح هو ذلك المعنى الذي يتسم بالواقعية، ونحن نجعل الامر في مثل هذه الحالة كسهم مصوّب نحو تلك الواقعية الموجودة في مكان معين فاذا أصاب السهم غرضه على نحو دقيق نتصور اننا قد اصبنا المعنى الصحيح، واذا ما حاد السهم عن غرضه ولو قيد انملة نفهم اننا لم نصب المعنى الصحيح. بيد ان هذا النمط من التعريف للـ «الصحيح» غير مقبول في فهم المعاني. المعاني ذات درجات متباينة يؤخذ بنظر الاعتبار مدى قربها او بعدها عن الحقيقة ومدى ما نستشف منها. عندما اريد فهم مخاطبي فلا يعني ذلك انني احاول استحصال كل ما يريد القاءه؛ لأنه حتّى المتكلم نفسه لا يحيط تمام الاحاطة بما يتكلم به. وانا المخاطب حينما احاول ادراك ما يتحدث عنه ذلك المتكلم، قد يتاح لي الاقتراب من ذلك المعنى او الابتعاد عنه، ولعلّي استشف كثيراً او قليلاً من معناه.

وعلى هذا الاساس فإن فهم معنى الكلام يعني في الواقع مدى اجابة ذلك الكلام على ما لدي من تساؤلات، وليس مدى اصابته او عدمها. فكل امرئ يجد في كل كلام نسبة من الاجابة عن اسئلته. وعند ذلك يكون معنى «الصحيح» هو العثور على اجوبة تلك الاسئلة. غاية ما في الامر اذا كان العثور على اجابات تلك الاسئلة يوقف تسلسل العملية التفسيرية، نواجه حينذاك مشكلة. فالحصول على اجابات لتلك التساؤلات قد يبعث على اثاره اسئلة اخرى او تصحيحها. ولكن تحصل هناك على كل الاحوال تفاعلات ازاء الاسئلة المثارة، بحيث اذا لم يكن لدينا سؤال فذلك يعني اننا لا نفهم شيئاً.

يمكن القول في ضوء ما تقدم من ايضاحات ان المعنى الصحيح قد يتعدد، وقد توجد تفاسير صحيحة متعددة.

□ اشرتم الى ان المتكلم غير قادر على الافصاح عما يختلج في نفسه على نحو واضح ودقيق، وان تأتي نسبة من ذلك المعنى في كلامه، فهل يصدق

هذا المعنى على الوحي أيضاً؟ وهل تنطبق هذه الصورة على جميع النصوص الدينية، أم إن هذه النصوص يمكن تقسيمها في هذا المجال إلى عدّة درجات، كأن يُفصل على سبيل المثال بين ما يشتمل منها على نص صريح وبين ما لا يتسم منها بمثل هذا الوضوح؟

□ أما بالنسبة للشق الأول من سؤالكم فيجب القول إن كلام الله من خلق الله، وهذا الخلق يتحول في عالم الإنسان إلى كلام. وانطلاقاً من هذه الرؤية إذا كان الوحي هو ذلك الكلام الذي يسمعه النبي ويعيش تجربته؛ فهو يسمعه بمفهوم ويعيش تجربته بمفهوم مهما كان معنى هذا السماع وهذه التجربة. إذ إن ما يسمعه النبي على هيئة كلام ويعيد تلاوته على الآخرين مقرون على الدوام بتعبير، وما من تجربة تخلو من التعبير وإنما تعاش التجربة دوماً بالمفاهيم. وإذا ما اعتبرنا الوحي أسمى ما في التجربة الدينية التي يعيشها النبي، فهو أيضاً يأتي على الدوام مقروناً بتعابير من قبيل السماوات والأرض والجنة والنار والنبات والإنسان والسعادة والشقاء والخبيث والطيب والعمل الصالح والإيمان، وما إلى ذلك من التعابير الأخرى المعروفة في القرآن الكريم. وهي بطبيعة الحال تعابير بشرية، وأعطي لها ذات المفهوم المتعارف لدى البشر. وهذا السبيل لا سبيل آخر سواء لا يصلح الإنسان بالله. صلة الإنسان بالله يُعبر عنها في اللغة الفلسفية بأنها صلة القديم بالحادث، وهذه المشكلة المسماة بعلاقة القديم بالحادث كما تمثل بحثاً معقداً في الفلسفة، فهي ذات بحث معقد في الالهيات أيضاً. إذ كيف يمكن أن تكون الظاهرة غير المتعالية دليلاً على الموجود المتعالي؟ وكيف يمكن أن تكون ظاهراً ولكنها ذات باطن؟ نحن نعلم في أصل وجود الله تعالى أنه «هو الأول والآخِر والظاهر والباطن» فإن كان ظاهراً كيف يكون باطناً؟ وإن كان باطناً كيف يكون ظاهراً؟ وهذا هو ما دفع البعض إلى القول بأن المفاهيم المتناقضة تفقد معانيها بشأن الله تعالى.

وخلاصة القول هي أننا لا نجد نصاً نزل به الوحي إلا واجتمع فيه التعبير والتجربة.

□ يتضح من كلامكم أنكم تقولون إن المفاهيم ذات معاني فضفاضة، فهل

يصدق هذا المعنى الفضفاض على جملة كقولنا «المطر يهطل»؟

□ أجل، هذه العبارة ذات معنى فضفاض وذلك لاختلاف المعنى الذي يستشفه منها

الأفراد على اختلافهم واختلاف بيئتهم وأوضاعهم.

- كيف يقع التفاوت في فهم جمل من قبيل «المطر يهطل» او «الجو حار» او «الجو مشمس»؟ وهل من المحتمل ان يفهم المخاطب من جملة «الجو مشمس» نفس ما يفهمه من جملة «الجو ممطر»؟
- هل تسألون هنا عن فهم شخص واحد لمسألتين؟
- لا، وانما اسأل عن فهم أفراد مختلفين.
- كل شخص يفهم من هذه الجمل ما يتناسب مع مآلديه من تساؤلات في هذا الصدد. فقد يفهم شخص من جملة «الجو ممطر» بان الجو بارد ومرطوب ويجب ان يصطحب معه مظلة، وان الشوارع يختل فيها نظام المرور وما الى ذلك. وقد يفهم شخص آخر من هذه الجملة معنى آخر اكثر سعة او اكثر ضيقاً من المعنى الآنف ذكره.
- هذه كلها من لوازم قولنا «الجو ممطر» لكنها ليست بالضرورة من لوازم معناه. فقد يسيل لعاب الشخص عند تصويره لـ «الليمون» ويرغب في تناوله ويقرر مع نفسه «يجب ان أتناول الليمون». ومن الطبيعي ان جملة «يجب ان اتناول الليمون» لا تشكل جزءاً من معنى «الليمون» مثلما ان جملة «يجب ان اصطحب المظلة» لا تشكل جزءاً من معنى «الجو ممطر»؟
- قيل ان المعنى اما ان يكون مطابقاً او ملازماً او ضمناً. والمعنى يتضمن هذه الحالات جميعاً ولا يمكن فصلها عن بعضها وتعيين حد معين بينها. والمعنى الذي يتلقاه كل شخص هو ما يتناسب مع الحالة التي هو فيها. وهطول المطر له معنى خاص بالنسبة لكل شخص يختلف حسب اختلاف وضعه.
- يُستنتج في ضوء رأيكم هذا انه ما من احد يستطيع فهم المعنى الصحيح والدقيق لجملة «الجو ممطر». ولا يمكن ادراك المعنى التام لجملة «الجو ممطر» الا حينما يكون السامع ملتماً بجميع صور «الجو ممطر».
- لا، وانما يتوقف هذا الامر على وضعية وأسئلة الافراد، ويحتمل جميع الصور المتعلقة بهطول المطر. ومن البديهي ان الصورة التي يحملها الموظف او العامل عن جملة «الجو ممطر» تختلف عن الصورة التي يحملها الفلاح عن هذه الجملة ذاتها. كما ويوجد خطأ في هذا الصدد، فاذا ما فسر احد جملة «الجو ممطر» بمعنى «الجو حار» فهذا خطأ.

ولا يمكن القول بعدم وجود معنى خاطئ، وإنما الفهم الخاطئ موجود أيضاً.
 اذن نحن لا نعتبر «الصحيح» امرأً محدداً واحداً يمكن الانطلاق نحوه، وإنما هو ما
 ينطبق مع وضع الفرد. وكل فرد ينطلق من وضعه الخاص لمعرفة الاشياء. ويتضح من هذا
 ان المعنى شيء فضفاض. وهناك معنى صحيح، كما ويوجد معنى مغلوط. ولكن ليس ثمة
 معنى جامع مانع. وليس المقصود طبعاً ان احداً لا يبلغه.

□ اعتقد انكم توافقون على ان هذا الرأي بشأن المعنى وفي باب الصدق
 لا ينسجم قطعاً مع النظرية الشائعة المعروفة بـ «نظرية التطابق» على ما
 فيها من مؤاذات. وهنا اود ان اسألكم عن ماهية نظرية الصدق التي
 اتخذتموها كأساس لهذا الرأي وقدمتم في ضوئها رؤيتكم للمعنى.
 □ استطيع القول اجمالاً ان تلك النظرية تعني ان ما أفهمه هو كما أفهمه. أي ان هناك
 نوعاً من التطابق بين فهمي ومعنى الكلام.

□ في مثل هذه الحالة لا يوجد «كذب» في ازاء ما ترونيه «صدقاً». أي أن
 بإمكان اي كان ان يفسر المعنى بأي نحو كان وكيفما يشاء، وهو غير
 مخطئ فيما ذهب اليه.
 □ قد لا ألتفت انا الى ذلك ولكن من الممكن ان يدلني شخص آخر على خطأ ما ذهبت
 اليه.

□ على اي شيء يدلّك؟ أيدلّك على ان ما يفهمه هو مخالف لما ذهبت أنت
 إليه؟
 □ تتيسر هذه الدلالة عبر الحوار النقدي. فبإمكانه ان يناقشني ويثبت لي انني مخطئ
 فيما ذهبت إليه.

□ ان نظرية التطابق التي تعني ان التفسير الخاطئ اما ان يكون خطأ او
 كذباً، انما تصدق فيما لو كنتم تقرّون بأنّ ما أفهمه انا غير مطابق لما هو
 موجود في الواقع.
 □ الكذب هنا بمعنى السراب. وبإمكان شخص آخر ان يبيّن لي انني تائه في السراب،
 ولا يوجد تطابق فيما ذهبت إليه من تفسير.
 □ اذن لا بد لي من الاقرار بوجود واقع قد أصيبُ وقد أخطئُ في قصدي

إياه، وإذا ما اخطأت اكون تائهاً في السراب.

□ هنالك واقع موجود، الا ان محور حديثنا يدور حول معنى ذلك «الواقع» ونظرتنا إليه، ويتركز حول الكيفية التي يترآى لي فيها ذلك الواقع.

□ ورد في أحاديثنا الشريفة: «ان للقرآن بطناً، وان لبطنه بطناً الى سبعة ابطن» فإذا أردنا ان تكون لدينا على هذا الاساس تفسيرات صحيحة متعددة ونقول لعل اكثرها تنتهي الى تفسير صحيح واحد، فيجب في مثل هذه الحالة ان لا تتعارض التفسيرات الصحيحة فيما بينها. هل يمكن في رأيكم ان تكون هناك تفسيرات صحيحة متعارضة ام لا؟

□ كيف تفهمون التعارض هنا؟ هل بمعنى التناقض؟ ام التضاد المنطقي؟

□ ليس التناقض صريحاً وجلياً على الدوام؛ فقد يأتي على هيئة التناقض او التضاد المنطقي؛ المباشر وغير المباشر. فإذا قال قائل ان المراد بكلمة «العصر» في سورة «العصر» هو الوقت المعروف بهذا الاسم، او قال آخر ان المراد بها هو امام الزمان عليه السلام، او قال آخر ان المقصود بها هو عصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فهذه المفاهيم مختلفة مع بعضها، والقبول بأي منها يستلزم نفي الاخرى، لأن كل واحد منها هو غير الآخر. وهذه الموارد تنتهي بنا بشكل غير مباشر الى نوع من التناقض.

□ في بحث تفسير القرآن الكريم لا ينبغي التساؤل أولاً عن استشف مفهوماً ما من مصطلح ما، ثم يقال بعد ذلك لماذا استنتج مثل هذا الفهم؟ وانما البحث يدور في اطار آخر وهو الكيفية التي ينظر بها مفسر الكتاب والسنة، الى الكتاب والسنة. فإذا ما اردنا توجيه نقد الى تفسير الاشخاص، او اصدار حكم بشأنه لا ينبغي لنا الانطلاق من تفسيرهم لجملة واحدة فحسب. لأن كل واحد من التفسيرات يقوم على تصور شامل وفهم مسبق لكل الكتاب والسنة. والبحث في هذا الاطار يجب ان ينتقل الى هذا الحقل الذي يمكننا فيه طرح آرائنا وانتقاداتنا والقول بصحة او خطأ هذا التفسير او ذلك.

تفسير «والعصر» مستمد من التصور المسبق الذي يحمله المفسر عن عموم الكتاب والسنة. ومن الطبيعي ان انتقاد تلك التفسيرات يستلزم معرفة المنهج والاسلوب الذي سار عليه كل واحد منها ثم نصدر احكامنا بشأنها.

اما قولنا بعدم وجود تفسير نهائي وقطعي على الاطلاق، فلا يعني عدم امكانية نقد التفاسير الاخرى. فمن الخطأ الذهاب الى عدم امكانية نقد التفاسير، او الاعتقاد بصحتها جميعاً. لقد تحدثنا عن امكانية تعدد التفاسير ولكننا لم نقل بصحة أي تفسير كان. اما اذا دخلنا في بحث المصاديق فيمكننا القول حينذاك بصحة هذا التصور المسبق لبيان وتفسير هذه الآية، لهذا السبب أو ذاك، أو القول بخطأ هذا التصور المسبق في تفسير هذه الآية، لهذا السبب أو ذاك.

□ أؤيد ما تفضلتم به. ولكن يمكن افتراض بان مفسرين يحملان نفس التصورات المسبقة تقريباً ويتبعان منهجاً فكرياً واسلوباً واحداً، قد يتوصلان في تفسيرهما للمقولات الدينية الى نتائج متباينة. فهل تؤيدون هذا الرأي؟

□ كلا، فهذا المبحث غير واضح على وجه الدقة. وأول ما يجب على المفسر هو تصحيح ما لديه من فهم مسبق للكتاب والسنة، ثم يياشر التفسير بترتيب وانسجام منطقي. فلا يمكن للمفسر ان يحمل فهماً مسبقاً ثم يفسر آية على نحو لا ينسجم مع ذلك الفهم المسبق.

□ لم اقل بعدم انسجامها مع ما لديه من فهم مسبق. هل تعتبرون جميع المفاهيم المستشفة من آيات القرآن احكاماً تحليلية مسبقة ذات صدق منطقي؟

□ انا اتحدث هنا عن الكتاب والسنة ككل، ولا اعول على المقولات الجزئية.
□ اما انا فأتحدث عن الصور والمقولات الجزئية، واتساءل عن كيفية وقوع تباين في الآراء بشأن مواضيع معينة من الكتاب والسنة. وكيف تحصل أنماط متفاوتة في فهمها بحيث تكون تلك الانماط بأجمعها صحيحة مع ما بينها من تفاوت؟

□ كونها متفاوتة لا يتنافى مع صحتها. ولكن لا يمكن التسليم بأي منها قبل البحث والتحصيل.

□ أقصد بالتفاوت، التعارض. فمن المحتمل ان يكون هذا التفاوت اجمالياً او تفصيلياً، وليس هذا ما أريده. أريد القول بتعارضها مع بعضها؛ كأن

يكون القبول باحداها مناقضاً لقبول الاخرى.

□ اذا كان مرادكم من التفاوت هو التعارض، فهذا الاختلاف في الرأي غير مقبول. وأتّما يجب النظر الى الاطار الذي تُبحث وتُفسّر فيه. وعلى العموم لا يمكن ان ينفي احدهما الآخر ويكونا في الوقت ذاته صحيحين كلاهما.

□ لا يمكن ان يكون مثل هذين التفسيرين مختلفين ولكنّهما معقولان في اطار اساس الاصول المنطقية.

□ بهذا المعنى لا ينفي احدهما الآخر.

□ اذا جئنا بنفس مثال سورة «والعصر»، وفسّر كل منهما «العصر» بمعنى

معين، الا يستلزم قبول اي منهما نفي الآخر؟

□ بأي معنى يكون هذا النفي؟

□ اي حينما يُقال ان المراد من «العصر» شيء خاص، الا ان يُقال بان

هذه الامور المختلفة اخذت بنظر الاعتبار بأجمعها، ومعنى «العصر» يشملها كلّها.

□ ليس المهم هو المعنى الذي تُفسّر به «والعصر»، وانما المهم هو الموضوع الاساسي الذي تحمله آيات «والعصر» * إن الانسان لفي خسر * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات...». المعنى الصحيح هو المضمون الذي يحمله هذا النداء؛ لأن «والعصر» لوحدها لا معنى لها، ويجب تفسير كل جمل «والعصر» * إن الانسان لفي خسر * إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر». وهذه الآيات تمثّل جزءاً من مجموع القرآن، وانما يأتي تفسيرها في ضوء الفهم المسبق للقرآن.

□ هل بإمكاننا الاتيان بامثلة يتفاوت فيها مفاد النداء الذي تتضمنه؟

□ وما الضير في ان يتلقى كل واحد نداءً يتناسب مع وضعه؟ والناس المختلفون يفهم

كل واحد منهم معنىً مختلفاً حتّى من الاخبار التي تبث عبر الاذاعة والتلفزيون، كل حسب وضعه.

يمثّل الفهم المتفاوت للمضامين بين الناس مشكلة بشرية، وذلك لأن التلقّي المتفاوت لها يؤدّي الى ايجاد سوء الفهم. ولكن المهم هو هل نجعل سوء الفهم هو القاعدة، ولا نقبل المضمون ما لم يثبت لنا انه قد فهم على الوجه الصحيح، ام نجعل الفهم الصحيح هو

القاعدة الا اذا عرض طارئ يوقننا في سوء الفهم؟ والحقيقة هي ان الانسان يصل عن طريق النقد ومراعاة بعض الامور، الى الفهم الصحيح والصائب.

يتصور الناس ان كل شيء يفهم على النحو الصحيح الا اذا عرض وضع استثنائي. في حين ان القضية ليست كذلك. ونحن نذهب الى القول بالاحتمال الاول. باعتبار ان فهم المضامين المختلفة مقرون على الدوام بآفة سوء الفهم. ولا يمكن سبب سوء الفهم في الادراك المتفاوت للمضامين، وانما في فهمها على نحو مغلوط، وهو أمر كثيراً ما يقع. فهل ثمة مؤاخذة فيما لو فهم كلام الله على أوجه متفاوتة؟ اننا نقرب في ضوء حوارنا هذا الى عوالم بعضنا الآخر وآفاقه الفكرية.

□ على أية حال فإن التفكير الكلاسيكي وقاعدة ان الشيء اما ان يكون او

لا يكون، هو في الواقع تعبير عن مبدأ امتناع ارتفاع النقيضين.

□ امتناع ارتفاع النقيضين او عدم اجتماعهما، شرط لبيان الحقيقة وليس دلالة عليها.

وبيان الحقيقة لا يمكن ان يتم في اطار صورة متناقضة. وانعدام التناقض ليس دليلاً على الحقيقة والواقع.

□ يثار هنا سؤال آخر وهو انكم قلتم اننا اذا لم نعتبر لغة الدين لغة تاريخية

ونقدية، نجابه مشاكل من نوع خاص. وهذا هو السبب الذي دفعكم الى

القول باعتبار لغة تاريخية وتفسيرية. فهل لديكم ما يثبت صحة ما ذهبتم

اليه؟

□ حينما تأمل لغة الدين أجدها على هذه الشاكلة. ولم ألجأ الى القول بهذه النظرية

فراً من هذه المشاكل.

□ اقررتم في مقدمة كتابكم «هرموتيك الكتاب والسنة» بانكم تذهبون

الى القول «بوجود معنى صحيح للنص وهو المعنى الذي يريده المؤلف،

ونحن في التفسير نستهدف الوصول الى ما يريده المؤلف». في حين ان

هذا الرأي لا ينسجم مع ما قلتم به حتى الآن. وهل هناك سبب خاص

لقبولكم بهذا المبدأ، ام لأنه يتسق مع تعاليمنا الدينية؟

□ لا يتنافى ما ذكرته في مقدمة كتابي مع ما اوردته هنا. فالكلام على امتداده

التاريخي يولد معاني جديدة. والمعاني الجديدة التي تنجم عن هذه الحادثة التاريخية

ليست في معزل عن المعنى الذي اراده المؤلف. وانما هي من جملة معطيات ذلك المعنى. وعلى هذا الاساس يمكن القول ان من يمحّص كلاماً قِيل في العصر الذي سبقه، ويفهم كنهه، انّما يفهمه في ضوء المعنى الاول الذي اراده المؤلف او صاحب النص.

□ قلتُم في البداية انه «ما من كلام يفهم بلا تفسير، حتّى الكلام العادي». وقلتُم في موضع آخر: «لا ضرورة لتفسير اي كلام كان، والكلام اليومي العادي واضح لا لبس فيه».

□ يبدو ان كلمة «التفسير» خلقت التباساً وقصدي من هذا القول هو ان تفسير بعض الكلام لا يتّسم بالتعقيد. والا فالقاعدة الأصلية التي اعتقد بها هي ان كل كلام يستلزم تفسيراً؛ غاية ما في الامر ان بعض التفسيرات تجري بسهولة وعلى نحو تلقائي.

□ شكراً لكم على تفضلكم بالاجابة.

منهاج بحث القصة في القرآن الكريم

السيد محمد باقر الحكيم

يعتبر موضوع القصة في القرآن الكريم من اهم الموضوعات القرآنية التي تناولها الباحثون المسلمون وغيرهم بالبحث والتحليل والنقد والاستلهام والاستفادة . وينبع هذا الاهتمام من عدة عوامل واسباب ترتبط بهذا الموضوع يمكن ان نلخصها بالامور التالية:

الاول : ان القصة في القرآن وردت بحجم كبير وواسع واكب نزول القرآن الكريم منذ البداية الى حين انقطاع الوحي تقريباً ، وقد ورد في الحديث والنصوص في تعريف القرآن الكريم ان القصة اخذت مساحة في القرآن الكريم تمثل سبُعاً منه من حيث المضمون .

فقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم انه قال ، « انزل القرآن على سبعة احرف أمر وزاجر وترغيب وترهيب وجدل وقصص ومثل »^(١) .

وفي رواية عن علي عليه السلام بعد حديث طويل « .. فقال : ان الله تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة أقسام كل منها شافٍ كافٍ ، وهي : أمر ، وزجر وترغيب ، وترهيب ، وجدل ، ومثل ، وقصص ... »^(٢)

ولذلك فان دراسة القصة تعتبر دراسة لهذا القدر الكبير من القرآن الكريم .

الثاني : ان عموم الاغراض والاهداف الذي استهدفها القرآن الكريم في نزوله تناولتها القصة القرآنية في اهدافها واغراضها ، بل ان بعض هذه الاغراض يكاد يختص بالقصة القرآنية وهي الاغراض التي تعبر عن الجذور التاريخية للرسالات الالهية والسنن التاريخية التي تتحكم في مسيرة المجتمعات البشرية .

ومن هنا تكون دراسة القصة دراسة للقرآن الكريم كلّه ببعض المعاني والابعاد ويمكن

من خلال دراستها استلهاهم كل هذه الاغراض والاهداف .

الثالث : الجانب الفني في القصة، حيث ان القصة في بنائها الفني والبياني تعتبر من الموضوعات الفنية في الآداب الانسانية وتعتبر الى جانب الشعر والنظم في هذا المجال، وباعتبار أن احد معالم الاعجاز في القرآن الكريم هو الجانب الفني والادبي في نظم الكلام وعرضه اصبحت القصة القرآنية موضوعاً مهماً لهذا الجانب من البحث .

الرابع : الاحداث التاريخية التي تتناولها القصة القرآنية وهي احداث ترتبط - غالباً - بالانبياء وأقوامهم، كما ان لها ابعاداً عقائدية ومعنوية - مضافاً الى بعدها التاريخي - ترتبط باهم الموضوعات الدينية وهي الرسالات الالهية وبأتباعها واقوامها الذين كانوا ولازالوا يعاصرون الرسالة الاسلامية ومسيرتها .

كما ان بعض هذه الاحداث ترتبط بموضوع اصل الانسان ووجوده على الارض والهدف منه كما في قصة آدم عليه السلام.

وهذا الجانب يفتح آفاقاً مهمة للبحث في القصة القرآنية سواء في بعد الواقعية فيها او المثالية او في بعد مطابقة الاحداث التاريخية للبحوث العلمية او في بُعد المقارنة بينها وبين ماورد في الكتب المقدسة .

الخامس : ان موضوع القصة اصبح من الموضوعات التي تمكن من خلالها بعض اهل الكتاب عموماً ولا سيما اليهود منهم من النفوذ والتسلل الى الثقافة الاسلامية لاسباب متعددة منها:

١ - شعور عموم المسلمين بأن اهل الكتاب اكثر معرفة بتفاصيل الاحداث التي جرت للانبياء المذكورين في القرآن الكريم لان اكثرهم من بني اسرائيل او وردوا في تاريخهم .

٢ - وقد عمق هذا الشعور السياسية الثقافية التي فرضت على المسلمين بعد وفاة رسول الله من الابتعاد عن المرجعية الفكرية والثقافية لاهل البيت عليهم السلام والتوجه الى طرح شخصيات اخرى لملأ الفراغ كان فيهم بعض مسلمي اهل الكتاب المقربين .

٣ - مضافاً الى وجود الرغبة الواسعة لدى المسلمين ولا سيما الامم الجديدة التي التحقت بالاسلام ولم تعاصر نزوله الى مزيد الاطلاع والمعرفة على تفاصيل الاحداث كلها ومنها ذات العلاقة بالانبياء، فكانت هذه الروايات تلبية لهذه الرغبة وأضفي عليها

الطابع الديني بالنسبة الى النبي او صحابته الاخير .

٤ - كما انه لا يمكن ان تغفل عن محاولات الاندساس التي كان يبذلها اهل الكتاب في تشويش المعرفة الاسلامية الصافية النقية والمتماسكة وغير ذلك من الاسباب الاخرى .

ومن هنا اصبح احد اهم جوانب البحث في موضوع القصة في القرآن هو تمييز ما هو اصيل منها وما هو غير اصيل .

وانطلاقاً من هذا التعدد في جوانب وابعاد الاهتمام برزت في دراسة القصة في القرآن الكريم عدة مناهج ترتبط بهذه الاغراض . حيث يستحق كل جانب وبعد منها دراسة واهتماماً مستقلاً ، ولكن نلاحظ منذ البداية أنّ تعدد مناهج البحث في القصة لم يقتصر على تعدد الاغراض والابعاد في الاهتمام بموضوع القصة، بل كانت هناك عوامل واسباب اخرى لهذا التعدد بعضها يرتبط بالمناهج في تفسير القرآن الكريم نفسه وباعتبار ان القصة - كما ذكرنا - تشكل جزءاً كبيراً من القرآن الكريم فتصبح دراستها جزءاً من تفسير القرآن الكريم، فلا بد ان تلقي مناهج التفسير بظلالها على بحث القصة .

ولذا خضعت القصة للمنهج التجزيئي والموضوعي في تفسير القرآن الكريم ايضاً وخضعت ايضاً لمنهج (التفسير بالمأثور) و (التفسير بالمعقول) والمستظهر من القرآن الكريم . وخضعت ايضاً لمختلف اهتمامات المفسرين في كتبهم وابحاثهم من الاهتمام بالجانب الادبي او العقائدي او الاخلاقي او الاجتماعي التغيري، او المادي التجريبي الى غير ذلك من الاهتمامات الخاصة لدى المفسرين .

وقد تتداخل هذه الاهتمامات والجوانب بعضها مع بعض فتصبح مزيجاً من الموضوعات والمناهج .

وفي هذه المقالة نحاول ان نستعرض بصورة اجمالية مختصرة مجموعة من هذه المناهج احصيناها في مناهج ثمانية نشير فيها الى التوجه العام والخصائص التي يتصف بها هذا المنهج، ونذكر نموذجاً له في المقالة او نحولها على احد البحوث التي تناولت هذا المنهج للرجوع اليها في البحث والمطالعة .

مناهج بحث القصة

المنهج التقليدي التجزيئي

المنهج الاول : هو المنهج الذي سار عليه المفسرون منذ بداية عصر التفسير وذلك من خلال تناول الآيات القرآنية بحسب تسلسل دورها في القرآن الكريم آية بعد أخرى .
والتوجه العام في هذا المنهج هو تفسير المفردات والاحداث في القصة كما وردت في ذلك الموضع والمقطع من اجل فهمها في حدود موردها .

والاسلوب العام المتبع في هذا المنهج هو تفسير المفاهيم اللغوية، والبحث في الاحتمالات التاريخية والعقائدية حول المفردات. والتوسع احياناً في مناقشة الآراء المختلفة حولها. ومحاولة التركيب بين الوقائع في حدود المضمون العام للمقطع استناداً الى المأثور عن النبي واهل البيت (عليهم السلام) احياناً او الصحابة والتابعين واهل الكتاب في الغالب.

ويمكن ان نجد نموذجاً لهذا المنهج في تفسير مجمع البيان للطبرسي والتفسير الكبير للفخر الرازي وتفسير الميزان للعلامة الطباطبائي مع وجود الفرق بينهم في التوسع والتحليل والاستطراد .

وقد اضاف العلامة الطباطبائي لهذا المنهج تقديم خلاصة كاملة عامة عن قصة كل نبي من الانبياء اختار لها موضعاً مناسباً من موارد القصة، حاول فيها ان يقتصر على ما ذكره القرآن الكريم فيها من مفاهيم، مع تقسيم القصة الى عدة اقسام يذكر فيها صفات النبي التي ذكرها القرآن الكريم بطريقة استعراضية والوضع العام لقومه والاحداث التي رافقت حياته.

وبهذا الاسلوب يكون العلامة الطباطبائي قد قدم لنا منهجاً آخر متطوراً في عرض القصة القرآنية سوف نشير اليه، ولا سيما انه يضيف الى هذا العرض بعض الابحاث التاريخية العامة او الاستفادة من الكتب الدينية السابقة ويتناولها بالبحث والتمحيص .

وقد اعتمد العلامة الطباطبائي في هذا التطوير على منهجه التفسيري العام الذي يحاول فيه الاعتماد على القرآن الكريم وحده ويميز فيه بين ما هو قرآني وغير قرآني، كما يحاول ان يجمع فيه بين التفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي .

وقد يبدو للمتابع ان العلامة الطباطبائي قد تأثر في هذا المنهج بالمنهج الذي اتبعه عبد

الوهاب النجار في كتابه قصص القرآن، ولكن مع احداث تطوير في العرض كما اشرنا ولا سيما وان العلامة الطباطبائي يتناول الابحاث والاثارات التي ذكرت في هذا الكتاب ويأخذ منه احياناً بعض الموضوعات بإشارة او بدون اشارة .

ومن البديهي فان ذلك لا يقلل من اهمية الانجاز الذي حققه العلامة الطباطبائي في كتابه الميزان .

وبذلك يكون قد جمع العلامة الطباطبائي بين منهج البحث التجزيئي في القصة حيث يستفيض في تحليله ومتابعة ومناقشة الاراء في الموارد المختلفة حسب ورود القصة من ناحية وبين منهج عرض القصة بصورة عامة كموضوع قرآني . ومقارنتها احياناً بالابحاث الاخرى ذات العلاقة بها سواء الدينية منها كما وردت في النصوص والروايات وكتب العهدين او التاريخية الانسانية .

المنهج الحديثي

المنهج الثاني: الذي يتناول قصص الانبياء كموضوع مستقل من خلال النصوص الدينية التي وردت عن النبي واهل بيته والصحابة والتابعين ، ويمكن ان نذكر نموذجاً لذلك في اعمال وكتابات كل من ابن كثير الدمشقي في كتابه (قصص الانبياء) والمجلسي في كتابه (البحار) قسم قصص الانبياء، حيث يتم ذكر الآيات القرآنية ذات العلاقة بالمقطع او الجانِب الخاص للقصة ثم ذكر الروايات المتعددة التي وردت حولها . ويمتاز ابن كثير في بحثه هذا بعدة امتيازات تجعله النموذج الامثل في العرض والاسلوب لهذا المنهج، مع قطع النظر عن مدى وثاقة النصوص او النتائج التي ينتهي اليها في البحث .

الميزة الاولى: هي تقطيع القصة الى عدة فصول تتناسب مع تسلسلها التاريخي وايراد الآيات والروايات ذات العلاقة بالفصل المذكور، واما المجلسي فهو يفصلها بطريقة اخرى لا يلاحظ فيها التسلسل التاريخي .

فمثلاً نجد العلامة المجلسي في البحار يذكر العناوين التالية - فقط - في قصة ابراهيم عليه السلام:

١ - علل تسمية ابراهيم وسنه وفضائله ومكارم اخلاقه وسننه ونقش خاتمه .

- ٢ - قصص ولادته الى كسر الاصنام وما جرى بينه وبين نمرود (فرعون زمانه)
وبيان حال ابيه .
 - ٣ - إراءته ملكوت السماوات والارض وسؤاله إحياء الموتى والكلمات التي سأل
ربه وما أوحى اليه وصدر عنه من الحكم .
 - ٤ - جمل احواله ووفاته .
 - ٥ - احوال اولاده وازواجه صلوات الله عليهم وبناء البيت .
 - ٦ - قصة الذبح وتعيين الذبيح .
 - واما ابن كثير، فقد ذكر في كتابه (قصص الانبياء) العناوين التالية في قصة
ابراهيم عليه السلام
 - ١ - قصة ابراهيم الخليل .
 - ٢ - ذكر مناظرة الخليل مع من أراد أن ينازع الخليل .
 - ٣ - ذكر هجرة الخليل الى بلاد الشام ودخول الديار المصرية واستقراره بالارض
المقدسة .
 - ٤ - ذكر مولد اسماعيل من هاجر .
 - ٥ - ذكر مهاجرة ابراهيم بابنه اسماعيل وامه هاجر الى جبال فاران وهي ارض مكة
وبنائنه البيت العتيق .
 - ٦ - قصة الذبح
 - ٧ - ذكر مولد اسحاق .
 - ٨ - ذكر بنائه البيت العتيق .
 - ٩ - ذكر ثناء الله ورسوله الكريم على عبده وخليله ابراهيم .
 - ١٠ - ذكر قصره في الجنة .
 - ١١ - ذكر صفة ابراهيم عليه السلام .
 - ١٢ - ذكر وفاة ابراهيم الخليل وما قيل في عمره .
 - ١٣ - ذكر اولاد ابراهيم الخليل .
- وبملاحظة هذه العناوين يمكن ان نلاحظ احد الميزات بين هذين الاسلوبين في هذا
النهج، حيث انهما يسيران في بقية الانبياء على هذا الاسلوب .

الميزة الثانية : ان ابن كثير يتناول النصوص المختلفة بالبحث والتحليل من حيث المضمون والسند ولا سيما عندما تكون مختلفة ويطبق عليها الضوابط العلمية التي يؤمن بها على طريقة مذهب اهل الحديث .

واما العلامة المجلسي فهو لا يهتم بهذا الجانب كثيراً الا بالقدر الذي يصحح فيه الجانب المذهبي والعقائدي عندما يبدو التنافي بين النص وبين هذا الجانب المذهبي، ولذا لا يأتي البحث مستكملاً لجميع الجوانب .

الميزة الثالثة : ان ابن كثير يحاول ان يبرز ظاهرة النفوذ والتسلل لثقافة اهل الكتاب (الاسرائيليات) في التراث المأثور حول هذه القصص، وان كان يقف عاجزاً احياناً امام بعض الروايات التي رويت بطريق معتبر - على مذهبه في الحديث - فيتخير في امرها او يسلم بها على مضض .

واما المجلسي فيكتفي - كما اشرنا - بمناقشة ما يكون ظاهرها خلاف المتبنيات العقائدية المذهبية .

ولعل هذا الفرق انما كان بسبب ان التراث الذي يعتمد عليه العلامة المجلسي وهو الروايات عن طريق اهل البيت عليهم السلام لم يتأثر بالاسرائيليات الا بصورة محدودة، وان احد الضمانات المهمة في هذا المجال هو المبادئ العقائدية المذهبية المسلّمة لدى اتباع اهل البيت التي توضح الموقف من هذه الاسرائيليات، ولذا يستناولها بالبحث والتحليل عندما يواجه مثل ذلك .

ولكن يبقى الاهتمام بمراقبة عملية التسلل لثقافة اهل الكتاب في نفسها عملية مهمة تحتاج الى متابعة خاصة وهي ميزة لصالح منهج ابن كثير مقارنةً بمنهج المجلسي^(٣) . ولكن لا بد ان نشير هنا ايضاً الى ان اكثر المؤلفين على طبق هذا المنهج قد اخذوا قسماً كبيراً من رواياتهم من ثقافة اهل الكتاب، لانهم كانوا يمثلون مصدراً مهماً من مصادر هذه الروايات، ولعل اكثر الروايات التي رويت عن الصحابة والتابعين تستند الى اهل الكتاب مضافاً الى حدوث التزوير والوضع من الرواة المتأخرين، وبهذا السبب الثاني يفسّر ما نلاحظه في بعض ما روي عن اهل البيت عليهم السلام مما يمكن نسبته الى الاسرائيليات، وكأن هذا المنهج ينطلق من مبدأ فهم ان اكثر النصوص غير القرآنية كانت من موروّثات اهل الكتاب انفسهم .

المنهج الحسي التجريبي

المنهج الثالث : هو المنهج الذي يحاول ان يقترب من احداث قصص الانبياء والظواهر الغيبية او غير العادية فيها من الواقع الحسي التجريبي والنتائج التي توصلت اليها البشرية في معرفتها بالسنن الاجتماعية والاسرار العلمية او اكتشاف بعض الظواهر الشاذة في القوانين والانظمة الكونية، والتوجه العام فيه هو تقريب هذه الصور والظواهر من الادراك الحسي البشري الذي سيطر على العقل الانساني من خلال المدرسة الوضعية وتجارب العلوم الانسانية، فهو محاولة لمعالجة الوضع النفسي والروحي الذي شهدته المجتمعات الانسانية ولا سيما الاسلامية منها بعد النهضة الصناعية والغزو الاستعماري والاتجاه الى العلمنة والتجارب والاستكشافات العلمية .

وقد كان من خصائص هذا المنهج هو محاولة الاقتصار على خصوص ما ورد في القرآن الكريم مع تفسيره وتأويله بما ينسجم مع هذا التقريب والرجوع الى غير القرآن الكريم بمقدار ما يساهم في توضيح وتأيد هذا المضمون والتوجه ورد ما عدا ذلك في النصوص الاخرى .

ويمكن ان نجد نماذج من الباحثين يمثلون هذا التوجه والنهج في الشيخ محمد عبده في بعض ابحاث تفسير المنار وعبد الوهاب النجار في كتابه قصص الانبياء . ولعل محاولة الشيخ محمد عبده في انكاره لواقعية بعض القصص القرآنية وتفسيرها على انها تمثيل للواقع ينطلق من الثقافة العامة تفادياً لبعض الاناثارات حول هذه القصص . وكذلك الضجة التي اثارها كتاب النجار عند صدوره الامر الذي انتهى الى محاكمته من قبل الازهر وتشكيل لجنة للتحقيق في كتابه تنطلق من هذا الاتجاه في تفسير القصة .

ويمكن ان نجد معالم لهذا الاتجاه في بعض مواقفهم تجاه بعض الظواهر الغريبة ومحاولة تفسيرها تفسيراً علمياً او تجريبياً .

ويعتبر هذا المنهج في الطرف الآخر من المنهج السابق (المنهج الحديثي) حيث يجمد ذلك المنهج على النصوص ويأخذ بها على أي حال . واما هذا المنهج فهو يحاول ان يستخدم العقل والرأي في تفسير النص القرآني ما يلائم الفهم البشري التجريبي والحسي للاشياء . ويمكن ان نلاحظ على هذا المنهج :

اولاً : ان من الاهداف والاغراض المهمة للقصة القرآنية - كما ذكرناه في كتابنا القصص القرآني - هو تربية الانسان على الايمان بالغيب، ولذلك يمثل هذا الاتجاه في

التفسير اتجاهها مغايراً للأهداف الرئيسية في القصة القرآنية بل للقرآن كله .
 ثانياً : إنَّ دراستنا وتحليلنا لتطور الرسالة الالهية انتهت بنا الى أنَّ الرسالات الالهية السابقة كانت متدرجة في مخاطبة العقل الانساني في قضايا الغيب والحس بحيث يمكن ان نلاحظ انه كلما تطوّر الانسان في مجتمعه وادراكاته كلما اتجهت الرسالات الالهية الى مخاطبة العقل الانساني بصورة اكثر تركيزاً حتى كانت الرسالة الاسلامية الخاتمة التي اهتمت بصورة اساسية بمخاطبة العقل الانساني الى جانب تربيته على الايمان بالغيب . وهذا التحليل يعني أنَّ الرسالات السابقة كانت تخاطب الجانب الغيبي في الانسان الذي له تأثير مباشر في قضية الايمان بالغيب يتناسب مع المستوى العقلي للانسان في مراحل السابقة . ومن ثم فإنَّ هذه الظاهرة الغيبية هي واقع لا محيص عنه في قصص الانبياء السابقين .
 ثالثاً : اننا وان كنا نفهم الاغراض الصالحة لبعض هؤلاء الباحثين في سلوك هذا المنهج وذلك لمعالجة الوضع النفسي والروحي القائم بما يخدم قضية الايمان وفهم الدين ، ولكن الاغراق في هذا التوجه وتجاوز قضية الاغراض القرآنية في التربية على الغيب والتسليم له هو مما يؤخذ على هذا المنهج كما اشرنا الى ذلك في الملاحظة الاولى .

المنهج التغيري الاجتماعي

المنهج الرابع : هو المنهج الذي يعتمد بصورة اساسية على ماورد في القرآن الكريم من معلومات ووقائع حول الانبياء وكذلك على النصوص الصحيحة التي وردت في توضيح الصورة القرآنية او النصوص التي وردت تؤيد هذه الصورة .

ويتجه هذا المنهج الى ترتيب المعلومات وتقسيمها حول محاور رئيسية هي :

١ - الاوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية والعقائدية والاخلاقية التي كان يتصف بها الزمن الذي بعث النبي فيه .

٢ - شخصية النبي ومواصفاته الخاصة التي تحدث عنها القرآن الكريم سواء في البعد الذاتي ومواصفاته الشخصية له او علاقته بالله تعالى او علاقته بالناس او موقعه الرسالي ودوره في عملية التغير الاجتماعي .

٣ - مسيرة حياة النبي (ص) في الحياة الشخصية والحياة الرسالية والعملية وتطور عمل الرسالة واهدافه في المراحل المختلفة لهذه الحياة والنتائج الرسالية التغيرية التي حققها في هذه المراحل .

٤ - النتائج العامة التي توصل اليها النبي في رسالته وعملية التغير والمعوقات

والمشاكل .

وبذلك نخرج بصورة كاملة مترابطة بين احداث القصة من ناحية والاهداف المنشودة من وراء الرسالة والانجازات التي حققتها الرسالة والمشاكل والمعوقات التي واجهتها . وينظر هذا المنهج في تناوله للقصة - بصورة اساسية - الى الهدف القرآني العام وهو التغيير الاجتماعي والعوامل المؤثرة او المعيقة في العملية التغييرية .

وقد حاولنا تطبيق هذا المنهج في دراستنا لقصص الانبياء أولي العزم (نوح و ابراهيم وموسى وعيسى) كما ورد ذلك في كتابنا (القصص القرآني) .

واذا اضفنا الى ذلك ما فعلناه في دراستنا لقصة موسى عليه السلام بصورة خاصة ، حيث احصينا ايضاً (الموضوعات) التي تناولتها القصة وعلاقة هذه (الموضوعات) بالقصة واهدافها، يصبح هذا المنهج من المناهج الجديدة والمتطورة في دراسة القصة القرآنية .

حيث يشتمل على عدة مزايا اساسية، هي :

أ - الاعتماد على ماورد في القرآن الكريم بصورة خاصة وتوضيحات ذلك في النصوص المعتمدة بعيداً عن ثقافة اهل الكتاب الخاصة .

ب - الاهتمام بالهدف الاساس للقرآن الكريم وللقصص وهو التغيير الاجتماعي وتوضيح صورته .

ج - إعطاء تصور متكامل ومنسجم عن حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في شخصيته ومسيرة حياته والاضاع السياسية والثقافية والاجتماعية العامة .

د - الاهتمام بالموضوعات الفكرية والاجتماعية التي وردت الاشارة اليها في ثنايا القصة للخروج بتصورات كاملة عنها .

وفي حدود اطلاعي فان هذا المنهج لم يسبق عرضه بهذه الطريقة من قبل في بحث القصة القرآنية .

المنهج التحليلي

المنهج الخامس : هو منهج يتجه الى دراسة وتحليل كل الموارد والمقاطع التي وردت فيها القصة في القرآن الكريم بصورة مستقلة، والهدف من التحليل ليس هو بحث مفردات القصة كما هو الاتجاه في المنهج الاول (التجزيئي) بل يكون الهدف من ذلك بيان عدة نقاط مهمة ترتبط بمجيء هذا المقطع او ذاك من القصة الواحدة، وهذه النقاط :

١ - بيان الهدف والغرض العام او الهدف الخاص الذي سبقت له القصة في ذلك

الموضع الخاص منها .

٢ - بيان العلاقة والارتباط بين القصة في موضعها الخاص وسياقها القرآني في الآيات الكريمة التي سبقتها او لحقتها.

٣ - بيان اسرار تكرار القصة في ذلك الموضع في موارد تكرار القصة كما هو الحال في اكثر القصص القرآنية ولا سيما الانبياء أولي العزم، ومع بيان تباير الاسلوب في ذلك المقطع من ناحيتي العرض والمضمون .

٤ - تحليل عام لمضمون المقطع الذي يتحدث عن القصة، ويمتاز هذا المنهج في انه يساير الهدف العام لنزول القرآن الكريم، وهو التغيير الاجتماعي الجذري كما حققنا في بحوث علوم القرآن حيث يشير الى علاقة المقطع بذلك. كما انه في الوقت نفسه يشخص الارتباط الفني والمعنوي مع السياق القرآني والمفاهيم والافكار والقضايا التي يطرحها القرآن الكريم. فلا تأتي القصة منفصلة في عرضها عن جوها القرآني .

مضافاً الى تفسيره للمقطع تفسيراً موضوعياً، ويفسر في الوقت نفسه تكرار القصة بتشخيص السبب في التكرار وفي اسلوب العرض او الاختصار في المضمون على هذه الحصة من القصة .

وقد طبقنا هذا المنهج الجديد - الذي لا اعرف له سابقة في حدود اطلاعي - على تسعة عشر موضعاً وهي المواضع التي وردت فيها قصة موسى في القرآن، والتي هي اكثر القصص وروداً فيه .

واذكر هنا نموذجاً واحداً لطريقة دراسة احد هذه المواضع لتتضح معالم هذا المنهج، وهو ما ورد من الآية (١٠٣ - ١٧١) من سورة الاعراف والتي تبدأ بقوله تعالى : ﴿ ثم بعثنا من بعدهم موسى بآياتنا إلى فرعون وملئه فظلموا بها فانظر كيف كان عاقبة المفسدين ﴾ وتختتم بقوله تعالى ﴿ وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا انه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون ﴾ .

ونلاحظ في هذا الموضع من القصة عدة امور :

الاول : ان القصة جاءت في عرض قصصي مشترك مع قصة نوح، وهود، ولوط ، وشعيب عليهم السلام، تكاد تتحدد فيه صيغة الدعوة والتكذيب والعقاب الذي ينزل بالمكذبين .

الثاني : ان هذا العرض القصصي العام يأتي في سياق بيان القرآن الكريم لحقيقة حشر

المخلوقات وصورته، وأنهم يحشرون أمماً بكاملها من الجن والانس، وعلى صعيد واحد يتلاعنون بينهم، او يتحابون : ﴿قال ادخلوا في أمم قد خلت من قبلكم من الجن والانس في النار كلما دخلت أمة لعنت أختها حتى إذا ادركوا فيها جميعاً قالت اخراهم لأولاهم ربنا هؤلاء أضلونا فأتهم عذاباً ضعفاً من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون﴾ (الاعراف / ٣٨).

﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا تكلف نفساً إلّا وسعها أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون﴾ ونزعنا ما في صدورهم من غلٍ تجري من تحتهم الانهار وقالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق ونودوا أن تُلَكُم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون﴾ (الاعراف / ٤٢ - ٤٣).

ثم يعرض القرآن الكريم مشاهد متعددة من هذا الحشر، وبعض العلاقات التي تسود الناس فيه، وانه تصديق لدعوة الرسل وما بشروا واندروا منه .

الثالث : ان القصة على ما جاء فيها من التفصيل واستعراض للحوادث فهي تبدأ في سرد الوقائع من حين بدء البعثة والدعوة، كما انها تذكر الوقائع في حدود المجابهة - التي كان يواجهها الرسول - الخارجية مع فرعون وملكه، والداخلية مع بني اسرائيل وفي إطار بيان ما ينزل بالمكذبين والمنحرفين من عذاب وعقاب وأضرار .

الرابع : ان القصة تتناول في معرض حديثها عن الحوادث جوانب من المفاهيم الاسلامية العامة والسنن التاريخية، كتأكيد اهمية (الصبر)، و (وراثة المتقين للارض)، وان الرحمة لا تنال الا الذين اتقوا وآتوا الزكاة وآمنوا بآيات الله واتبعوا الرسول الامي الذي يجدونه مكتوباً عندهم .

وعلى اساس هذه الملاحظة يمكن ان نستنتج :

ان القصة جاءت منسجمة مع السياق العام للعرض القصصي، ومحقة لاغراضه على ما أشرنا اليه في حديثنا عن اغراض القصة، ومع ذلك فانها لا تغفل الفرصة المناسبة للتأكيد على المفاهيم الاسلامية العامة منسجمة مع الهدف القرآني العام في التربية .

كما انها تؤكد بصورة خاصة على نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وكأنها سيقى بتفاصيلها لتحقيق ربط هذه الدعوات والرسالات بهذه النهاية الخاتمة لها، وان هذه المفاهيم والسنن والاهداف التي عاشتها هذه الرسالات سوف تتحقق في نهاية المطاف في اتباع رسالة الاسلام ﴿والذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوباً

عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم... (الاعراف/١٥٧).

على أن هناك شيئاً تجدر الإشارة إليه، وهو أن القرآن الكريم يهتم عادة بتفصيل قصص الرسل الذين هم من أولي العزم: كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى (ع) ذلك لأغراض متعددة يمكن أن يكون من جملتها:

أ - إن هؤلاء الأنبياء يمثلون مراحل مختلفة لرسالة السماء، وانهم مع صلة القريبى والوحدة في دعوتهم نجدهم يشكّلون مواضع فاصلة في تطوّر الدعوة الدينية النازلة من السماء .

ب - إن بعض هؤلاء الأنبياء أتباعاً وأماماً عاشت حتى نزول رسالة الاسلام مما يفرض الاهتمام بمعالجة اوضاعهم وعلاقتهم بدعوة الاسلام الجديدة.

ج - إن أحداثاً مفصلة ومختلفة عاشها هؤلاء مع أممهم وأقوامهم تمثل جوانب عديدة مما تعيشه كلّ دعوة عامة واسعة النطاق تستهدف تغييراً جذرياً لواقع ذلك المجتمع .

المنهج الأدبي او الفني في دراسة القصة

المنهج السادس : وهو المنهج الذي يتجه الى ابراز الخصائص الفنية والتصويرية في القرآن الكريم، حيث اعتمد القرآن الكريم على هذا الاسلوب في التربية والتأثير النفسي والروحي وكانت القصة احد المصاديق لهذا الاسلوب الرائق الذي اتبعه القرآن الكريم وكان يمثل احد ابعاد الاعجاز فيه .

وهذا المنهج من المناهج المهمة في ابحاث القصة القرآنية خاصة وأبحاث القرآن عموماً، ولكنه من المناهج التي لا يستوعبها الا المختصون في آداب اللغة العربية، ويتفاعل معها أصحاب الذوق الادبي من الناطقين باللغة العربية .

ويمكن ان تقدّم نموذجاً لهذا المنهج من خلال قصة يوسف المثال الذي تناوله سيد قطب في كتابه (في ظلال القرآن) .

ونكتفي بذكر المقدمة التصويرية التي ذكرها سيد قطب لهذا المثال، ونحيل الباقي على كتابه المذكور:

[إن قصة يوسف - كما جاءت في هذه السورة - تمثل النموذج الكامل لمنهج الاسلام في الاداء الفني للقصة، بقدر ما تمثل النموذج الكامل لهذا المنهج في الاداء النفسي

والعقيدى والتربوي والحركي أيضاً... ومع أن المنهج القرآني واحد في موضوعه وفي أدائه، إلا أن قصة يوسف تبدو وكأنها المعرض المتخصص في عرض هذا المنهج من الناحية الفنية للأداء .

ان القصة تعرض شخصية يوسف عليه السلام وهي - الشخصية الرئيسية في القصة - عرضاً كاملاً في كل مجالات حياتها، بكل جوانب هذه الحياة، وبكل استجابات هذه الشخصية في هذه الجوانب وفي تلك المجالات، وتعرض انواع الابتلاءات التي تعرضت لها تلك الشخصية الرئيسية في القصة؛ وهي ابتلاءات متنوعة في طبيعتها وفي اتجاهاتها.. ابتلاءات الشدة وابتلاءات الرخاء، وابتلاءات الفتنة بالشهوة، والفتنة بالسلطان، وابتلاءات الفتنة بالانفعالات والمشاعر البشرية تجاه شتى المواقف وشتى الشخصيات .. ويخرج العبد الصالح من هذه الابتلاءات والفتن كلها نقياً خالصاً متجرداً في وقفته الاخيرة، متجهاً الى ربه بذلك الدعاء المنيب الخاشع كما اسلفنا في نهاية الفقرة السابقة .

والى جانب عرض الشخصية الرئيسية في القصة تعرض الشخصيات المحيطة بدرجات متفاوتة من التركيز. وفي مساحات متناسبة من رقعة العرض، وعلى أبعاد متفاوتة من مركز الرؤية، وفي اوضاع خاصة من الاضواء والظلال .. وتتعامل القصة مع النفس البشرية في واقعيتها الكاملة، متمثلة في نماذج متنوعة : نموذج يعقوب الوالد المحب الملهوف والنبى المطمئن الموصول .. ونموذج أخوة يوسف وهواتف الغيرة والحسد والحقد والمؤامرة والمناورة، ومواجهة آثار الجريمة، والضعف والحيرة أمام هذه المواجهة، متميزاً فيهم أحدهم بشخصية موحدة السمات في كل مراحل القصة ومواقفها.. ونموذج امرأة العزيز بكل غرائزها ورغائبها واندفاعاتها الانثوية، كما تصنعها وتوجهها البيئة المصرية الجاهلية في بلاط الملوك، إلى جانب طابعها الشخصي الخاص الواضح في تصرفها ووضوح انطباعات البيئة.. ونموذج النسوة من طبقة العلية في مصر الجاهلية! والاضواء التي تلقيها على البيئة، ومنطقها كما يتجلى في كلام النسوة عن امرأة العزيز وفتاها، وفي إغرائهن كذلك ليوسف وتهديد امرأة العزيز له في مواجهتهن جميعاً، وما وراء أستار القصور ودسائسها ومناوراتها، كما يتجلى في سجن يوسف بصفة خاصة.. ونموذج (العزيز) وعليه ظلال طبقته وبيئته في مواجهة جرائم الشرف من خلال مجتمعه!.. ونموذج (الملك) في خطفة يتوارى بعدها كما توارى العزيز في منطقة الظلال بعيداً عن منطقة الأضواء في مجال العرض المتناسق .. وتبرز الملامح البشرية واضحة

صادقة بواقعية كاملة في هذا الحشد من الشخصيات والبيئات، وهذا الحشد من المواقف والمشاهد، وهذا الحشد من الحركات والمشاعر .. ومع استيفاء القصة لكل ملامح (الواقعية) السليمة المتكاملة وخصائصها في كل شخصية وفي كل موقف وفي كل خالجة.. فإنها تمثل النموذج الكامل لمنهج الاسلام في الأداء الفني للقصة، ذلك الأداء الصادق، الرائع بصدقه العميق، وواقعيته السليمة.. المنهج الذي لا يهمل خلجة بشرية واقعية واحدة، وفي الوقت ذاته لا ينشئ مستنقعا من الوحل يسميه (الواقعية) كالمستنقع الذي أنشأته (الواقعية) الغربية الجاهلية !

وقد أمت القصة بألوان من الضعف البشري؛ بما فيها لحظة الضعف الجنسي، ودون ان تزور - أي تزوير - في تصوير النفس البشرية بواقعيته الكاملة في هذه المواقف، دون ان تغفل اي لمحة حقيقية من لمحات النفس أو الموقف، فإنها لم تسف قط لتنشئ ذلك المستنقع المقرز للفطرة السليمة، ذلك الذي يسمونه في جاهلية القرن العشرين (الواقعية) أو يسمونه أخيراً (الطبيعية !) [٤].

المنهج النظري

المنهج السابع : وهو المنهج الذي يحاول استنباط النظريات القرآنية من خلال تحليل مفردات القصص القرآني والجمع بينها لتكوين تصور نظري شامل حول الموضوعات المختلفة العقائدية او الاجتماعية او التاريخية .

ويمتاز هذا المنهج بأنه يساهم الى حد كبير في استكشاف النظريات القرآنية الذي يعتبر في هذا العصر من اهم الاعمال الفكرية والثقافية التي تملأ الفراغ في أسلوب عرض الثقافة الاسلامية عرضاً نظرياً يواجه النظريات الفكرية الاخرى من ناحية، ويكشف في الوقت نفسه الوجه المشرق والمضمون القوي الواضح للثقافة الاسلامية، ويقربها من الفهم والتناول. وقد طبقنا هذا المنهج على قصة آدم لاستكشاف نظرية خلافة الانسان في الارض وبداية تكوّن المجتمع الانساني . واتبعنا فيه أسلوباً مزدوجاً بين المنهج التقليدي في عرض المفردات والآراء وشرح المفاهيم ومناقشتها والمنهج الموضوعي الذي يحاول أن يقدم مضمون النظرية كاملة .

وهذا المنهج قد مارسه في دراسة قصة آدم عند تدريس علوم القرآن في كلية اصول الدين في بغداد قبل حوالي ثلاثة وثلاثين عاماً واستفدنا فيه من مناهج وأساليب البحث العلمي لأستاذنا المجدد الشهيد الصدر (٥) .

المنهج التاريخي

المنهج الثامن : وهو المنهج الذي يتجه الى عرض القصة كتاريخ يتناول تفاصيل حياة الانبياء وأقوامهم ويهتم بجمع اكبر قدر ممكن من الحوادث التاريخية من المصادر المختلفة، القرآن الكريم، الروايات عن النبي واهل بيته والصحابة والتابعين وأهل الكتاب والتوراة والانجيل وغيرها من المصادر، ويقارن بينها أحياناً لأغراض تاريخية او عقائدية . ونجد لهذا المنهج نماذج كثيرة في بعض كتب قصص الانبياء أو أبحاث المبشرين حول القرآن وأبحاث علماء القرآن في مواجهة شبهات المبشرين ومنها أبحاث العلامة الشيخ محمد جواد البلاغي في كتابيه الهدى إلى دين المصطفى والرحلة المدرسية وغيرها من الابحاث .

وقد يخرج هذا المنهج عن اهداف القرآن الكريم وأهداف القصة فيه حيث تتحول القصة إلى رواية تاريخية للتسلية ولا سيما عندما لا يتقيد بالنص القرآني وضوابطه . طبعاً باستثناء الاحداث ذات الطابع العقائدي التي تحظى بأهمية خاصة لبعدها العقائدي المهم . نعم من الممكن ان يتحول هذا المنهج إلى منهج نافع بصورة عامة عندما يعتمد على الاسس العلمية في بحث التاريخ، ولكن من المؤسف أن الملاحظة العامة حول كتابة التاريخ هو التسامح في تدوين الاحداث وضبطها، الامر الذي ادى إلى نتائج خطيرة في كتابة التاريخ.

الهوامش

- (١) ميزان الحكمة : ٢ / ٢٥٣٣ .
- (٢) بحار الانوار : ٩٣ / ٤ ، ب ١٢٨
- (٣) لا بد من الانتباه ان العلامة المجلسي لم يدوّن هذه القصص بطريقة البحث حول الموضوع القرآني (القصة في القرآن) وانما بطريقة جمع الروايات، ولذا اختلف منهج البحث بينهما من حيث الغرض من التأليف .
- (٤) في ظلال القرآن : ٤ / ١٩٥١ - ١٩٥٢ .
- (٥) القصص القرآني : ١١٥ - ١٣٩ .

التفسير ومصالح الامة التفسير الاجتماعي

د. حسن حنفي

ان القرآن هو منبع تراث الامة وأساس حضارتها ومصدر معرفتها، والباحث على معظم الحركات الاجتماعية والسياسية على أربعة عشر قرنا من تاريخها.

وان كل حركات التجديد المعاصرة التي أحدثت أثرا في عالمنا الاسلامي المعاصر انما خرجت كلها من فهم القرآن ومنهج تفسيره. وقد ارتبطت الحركة الوطنية والدعوة الى الاستقلال في المغرب العربي بالاسلام في ثورة الريف بالمغرب، وحركة التحرر الوطني بالجزائر، والسنوسية وعمر المختار بليبيا، وبرابطة علماء الجزائر، وبعلماء الزيتونة وجامع القرويين بتونس. كما ارتبطت به أيضا في المشرق العربي في الحركة المهدية بالسودان، وبالكواكبي في الشام، وبالأفغاني في مصر. وتعدى الامر الى العالم الاسلامي ككل في باكستان وتصورها كدولة في شعر اقبال، وأخيرا في الثورة الاسلامية بايران.

ولما كان فهم القرآن لا يأتى الا بمنهج في التفسير عن وعى أو لا وعى، فان مناهج التفسير كانت هي المقدمة الضرورية لفهم القرآن ولتحويله من وحي الهي الى مقصد انساني، ومن كلام الله المنزل على النبي الى كلام البشر الموجه الى الجماعات الانسانية المختلفة.

ولما كان هذا التفسير لا يتم في فراغ بل في زمان ومكان معينين، في لحظة تاريخية محددة فرض ذلك علينا منهجا معيناً في التفسير يأخذ بعين الاعتبار مصالح الامة وحاجات المسلمين ويواجه قضايا العصر الاساسية. لذلك ارتبط منهج التفسير الجديد بالمنهج الفقهي القديم لما كان الفقه هو استنباط الاحكام ومواجهة الواقع الجديد. كذلك ارتبط بحركات الاصلاح الديني، يشد أزرها ويقويها ويعيد صياغتها ويطورها. كما ارتبط بحركات التجديد المعاصرة التي تود نقل الاصلاح خطوة اخرى، من الاصلاح الديني الى

النهضة الشاملة، ثم من النهضة الشاملة، وما يتبعها من عقلانية وتنوير الى الثورة الاجتماعية والسياسية.

وُتستعمل ألفاظ اتجاه، ونظرية، ومنهج بمعنى واحد تقريبا، خشية الدخول في تفرعات نظرية خالصة لا ينتج عنها أثر عملي. والحقيقة أن التفسيرات القديمة اتجاهات لم تتحول بعد الى نظريات محكمة أو مناهج مرتبة، تقوم كلها على مبدأ واحد هو التأويل قبولاً أو رفضاً وما يتبعه من قول بالمأثور أو بالرأي واعتماد على النقل أو العقل ووقوع في التشبيه أو دفاع عن التنزيه. وسيتم الإشارة إليها كمناهج في التفسير، أملا في أن تتحول على أيدي الباحثين من اتجاهات الى نظريات الى مناهج محكمة. وقد كتب هذا البحث بطريقة الترقيم للأفكار امعانا في الوضوح والدقة، وتجنبنا لفصاحة الخطباء واحساسات الشعراء وبلاغة الادباء، وحتى تسهل مراجعتها ومناقشتها، وتأسيسا لعقلانيتنا المعاصرة، وحرصا على بدهة الرؤية وصدقها.

مناهج التفسير في تراثنا القديم

ويمكن احصاء اتجاهات التفسير ونظرياته في تراثنا القديم في عدة مناهج رئيسية هي:

١- المنهج اللغوي:

وقد ظهر هذا المنهج في عدة تفسيرات لغوية نظرا لان العصر كان عصر لغة وبلاغة وفصاحة وبيان^(١). وكان العرب أهل خطابة وشعر. فكان من الطبيعي أن يظهر التفسير اللغوي كطابع للعصر خاصة وأن القرآن نفسه كتاب بلاغة، ويمكن استعماله كشواهد لغوية مثل الشعر العربي القديم وخطب العرب وأمثالهم. وقد آمن بعض المسلمين بالاسلام ابتداء من اللغة وفصاحة القرآن، وظهرت نظريات اعجاز القرآن للباقلاني والجرجاني وغيرهم ابتداء من الاعجاز اللغوي. وقد قام بهذه التفسيرات اللغويون وليس المفسرين، باعتبار أن القرآن كتاب بلاغة. ويمتاز هذا المنهج بالآتي:

(أ) التأكيد على أهمية اللغة كمدخل لفهم الوحي، فالوحي ليس تاريخاً مقدساً أو واقعة مميزة فريدة أو شخصاً أو حادثة بل هو كلام مكتوب ومقروء ومسموع ومدون بلغة انسانية معنية هي اللغة العربية. فالوحي كلام يحمل معاني تحملها الكلمات. وهنا تبدو أهمية الكلام واللفظ.

(ب) الحرص على الدقة في فهم الالفاظ، ومعرفة معاني العبارات، مما يجعل المفسر متمكناً من النص، وهو الاصل. لذلك اشترط القدماء معرفة اللغة العربية كأحد شروط التفسير، وبالتالي أمكن تحاشي الاهواء والانفعالات من تفسير النصوص.

(ج) معرفة دقيقات المعاني بمعرفة أساليب البيان العربي في التقديم والتأخير ودلالات الحروف وأنواع الاسماء والافعال، والمعاني الاشتقاقية للالفاظ مما يجعل اللغة مدخلا دقيقا ومضبوطا للمعاني، والمعاني رؤى للاشياء والوقائع. واللغة على ما يقول المعاصرون «منزل الوجود».

(د) الحفاظ على سلامة اللغة العربية وعلى حيويتها واستمرارها في التاريخ، ودوام لغة القرآن «بلسان عربي مبين» (٢٦ : ١٩٥)، وقوفا أمام مظاهر الانهيار اللغوي والاهمال والتسيب التي أدت الى نشأة العامية وسيادتها في الاسواق واستعمالها في الحياة اليومية وانزواء لغة القرآن في المساجد والزوايا والمعاهد الدينية.

(هـ) الاقتراب من الصور الفنية ووظيفة «التخييل» في القرآن الكريم، وإدراك أهمية ما سماه المحدثون «التصوير الفني» في القرآن، وظهور البعد النفسي وأهمية ايصال المعاني عن طريق احداث الاثر والتأثير في النفوس عن طريق الصورة الفنية واستعمال الخيال. ومع ذلك فان هذا المنهج له عدة عيوب أهمها:

(أ) الوقوع في التفسيرات الحرفية التي تغفل المعنى كلية وتجعل المعركة كلها تدور حول الالفاظ ودلالات الالفاظ ودقيقات المعاني اللفظية وتغفل المقاصد الكلية للوحى، ونحن معروفون بثقافة اللفظ وبحضارة الكلمة، وبسياسة الخطاب الاجوف، وبخلافات الكلمات الرنانة، وبنظم «الميكروفونات» العالية وبدخول الحروب بمنطق الناي والربابة وبالعنتریات التي ما قتلت ذبابة.

(ب) الوقوع في المباحكات اللفظية، والشواهد التاريخية المستعارضة، والخلاف بين النحاة، بين البصريين والبغداديين، والاعتماد على لهجات القبائل، والاحتكام الى لهجة قريش، وبالتالي استحالة فهم القرآن الا من اللغويين والنحاة، ولما بعد العهد علينا لم يبق أمامنا الا بدو الصحراء والعربان.

(ج) ان اللغة ليست ألفاظاً فقط بل هي أيضا معاني. بل أن الالفاظ مجرد وسائل لحمل المعاني. فبالرغم من أهمية ألفاظ القرآن وعباراته الا أنها مجرد أدوات للتعبير عن المعاني

المستقلة التي يمكن ادراكها مباشرة فيما وراء الالفاظ. فالمنهج اللغوي يعطي الاولوية للالفاظ على المعاني من حيث الفهم في حين أن المعاني من حيث الادراك لها الاولوية على الالفاظ. (د) اغفال الواقع الاجتماعي والتاريخي الاول الذي نزلت فيه النصوص وهي المسماة في علوم القرآن باسم «أسباب النزول»، وإغفال تطور الشريعة والمسمى أيضا في علوم القرآن، باسم «الناسخ والمنسوخ» وكأن النص لا زمان له ولا مكان، واغفال الفرق بين المكي والمدني، ودلالات علوم القرآن.

(هـ) اغفال واقع المسلمين الحالي وكأن النص ليس خطابا موجها لهم، وكأن حياة المسلمين ليس هو موضوع الخطاب ومقصده، وكأن الناس تأكل اللغة وتسكن في البلاغة، تحل مشاكلها وأزماتها بالكلمات، حتى حل الشعر الحديث محل ألفاظ القرآن لانه يصور مآسي الناس.

(و) استحالة تطبيق المنهج اللغوي اليوم نظرا لان ابداع العرب الآن لم يعد في اللغة، بل ربما في حركات التحرر الوطني وثوراتهم ضد الاستعمار وسعيهم للوحدة، وبدايتهم للنهضة، وأصالتهم كشرط لابداعهم، وتميزهم وهويتهم التي لم تتميع أو تتغرب بعد.

٢- المنهج التاريخي:

وهو المنهج السائد في كتب التفاسير الضخمة والتي غلب عليها منهج النقل والرواية^(٢). ومعروف عن القدماء باسم «التفسير بالمأثور». وقد ظهر هذا الاتجاه في عصر كانت المعرفة فيه تأتي عن طريق النقل والرواية، وتبجيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، وأهمية الاوائل على الاواخر، وفضل السلف على الخلف، والحرص على التدوين، وذكر المآثر وحفظ التراث. وتمتاز هذه التفسيرات بالآتي:

(أ) المعلومات التاريخية الواسعة في موضوعات الوحي وتدوين القرآن والسنة وحياة الرسول والصحابة، وكيفية نشأة الدولة الاسلامية والفتوح حتى انه يصعب التمييز بينها وبين كتب التاريخ. وقد قام بها المؤرخون مثل الطبري وابن كثير، وكان التفسير هو اعطاء أكبر قدر ممكن من المعلومات حول الموضوع.

(ب) الموضوعية والنزاهة والحياة والتقوى الباطنية نظرا لانهم كانوا يروون عن الصحابة والتابعين، فلا يوجد أثر كبير للخلافات المذهبية والعقائدية الا القليل. وظهرت الثقافة العربية الممثلة في الشعر القديم كأحد شواهد التفسير. وكانت تظهر به أحيانا بعض

الجوانب الفقهية واللغوية.

ولكن عيوب هذه التفسيرات أكثر فتنها:

(أ) احتمال وقوع الخطأ في منهج الرواية والنقل وبالتالي يكون التفسير كله خطأ، وعدم وجود مقياس آخر لصدق المعرفة مثل العقل أو الحس والملاحظة لصحة النقل، بالرغم من أنها مقاييس موجودة سلفاً في شروط التواتر. فالاعتماد على الصدق الخارجي وحده لا يكفي لإيجاد الصدق الداخلي.

(ب) دخول كثير من الاسرائيليات نتيجة للنقل والرواية ونظراً لعدم التمييز بين مصادر النقل وبالتالي دخول كثير من أساطير الاولين وقصص الانبياء وتفصيلات لم يذكرها القرآن وفي كثير من الاحيان موضوعة من الادب الشعبي.

(ج) تحويل الوحي الى أشياء ووقائع وحوادث وشخصيات، في حين أن الوحي حقائق وتجارب بشرية. ويصاب الانسان سريعاً بالملل والضجر من هذه التفسيرات نظراً لعدم وجود أي بناء روحي ذاتي كما هو الحال في التفسير الصوفي. وكثير من المعلومات غير موجهة لغاية أو هدف وكأن المعلومات وسيلة وغاية في نفس الوقت.

(د) ربط القرآن بطرف تاريخي واحد في حين أن التاريخ متجدد وحوادثه متغيرة، وبالتالي تحويل الوحي الى تاريخ حقبة معينة من الزمان لشعب معين في منطقة جغرافية بعينها وهذا انكار لحقائق الوحي العامة.

(هـ) عدم الاعتماد على العقل والنيل من التفسير بالرأي واعتباره هوى، وبالتالي يكون أقل قيمة من التفسير بالمعقول، واغفال المعاني المستقلة عن التاريخ التي يدركها العقل وتكشف عنها التجارب الانسانية.

(و) اغفال الواقع التاريخي الحالي والذي لا يمكن للمؤرخ المفسر القديم أن يتنبأ به، فالتفسير هنا يتعامل مع الماضي وليس مع الحاضر، ويتعامل مع التراث القديم وليس مع الابداع الحالي، فكان الوحي موضوع القدماء لا شأن للمحدثين به.

٣- المنهج الفقهي:

وهو المنهج الغالب على التفسيرات الفقهية للقرآن لرصد أحكام الشريعة^(٣). وقد نشأت في وقت تدوين الشريعة وذكر الخلافات بين المذاهب، وظهور فقه الفرق الدينية ومحاولة تأسيس دويلات مذهبية في حاجة الى نظام سياسي واجتماعي. وتمتاز هذه

التفسيرات بالآتي:

(أ) إعطاء أهمية قصوى للجانب التشريعي في الوحي وبيان أن الوحي ليس مجرد عقيدة بل شريعة، وأن الشريعة ليست فقط من استنباط الفقهاء بل منصوص عليها في الوحي، وأنها قادرة على تنظيم مجتمع وتأسيس دولة.

(ب) تجاوز الخلاف المذهبي العقائدي إلى نوع من وحدة التشريع للامة الاسلامية ومحاولة الاجتماع على الحد الأدنى من الاتفاق العملي على تسيير حياة الناس بعد الوقوع في الحد الأعلى من الخلافات النظرية.

(ج) تنوع التفسير الفقهي طبقا للمذاهب الكلامية وبيان كيف أن الشريعة بالرغم من أنها نظام عملي إلا أنها تخضع لفلسفة التشريع أي للعقائد النظرية. فالقانون أساسا تصور للقانون يقوم على غاية ويخدم مصلحة.

ومع ذلك فهذه التفسيرات بعض العيوب منها:

(أ) ابتسار الوحي وتقليصه ورده إلى أحد جوانبه وهي الشريعة، والوحي عقيدة وشريعة، تصور ونظام، نظر وعمل.

(ب) سيادة الخلافات المذهبية والعقائدية على التفسير، وتوريث هذا الخلاف حتى الآن لعشرات الاجيال، وبالتالي ضياع الوحدة الباطنية في الشريعة التي تعبر عن وحدة الامة. لقد اختلفت الآراء وكشفت عن درجة من التعصب والتحامل. وأصبح يضرب بها المثل الآن على التشتت والتفرق، بقولنا سخرية لحل أي معضلة «فيها قولان»!

(ج) عدم بيان الحكمة من الشريعة ومقاصد الوحي والوقوع أحيانا أحيانا في الصورية الفقهية وكأن القانون لا هدف له ولا غاية، وبالتالي غياب التفسير بالمقاصد والغايات، ومن ثم ظهرت بعض القوانين منتفية للحكمة، ضارة بالناس خاصة في فقه الفرق.

(د) ارتباط الشريعة بالظروف التاريخية القديمة التي كانت وراء استنباطها وتغير هذه الظروف الآن ووجود ظروف تاريخية أخرى تجعل الفقه القديم بغير ذي دلالة أو نفع في كثير من الحالات.

(هـ) عدم تطوير الشريعة طبقا لظروف كل عصر، وبقيائها في نفس الظروف القديمة وتثبيتها على ذلك حتى تحولت من فقه تاريخي خاص إلى فقه كلي وشامل لكل العصور فتحجرت، وضاعت حياتنا وبحثنا لمجتمعاتنا عن نظم وشرائع أخرى أكثر تطورا أو ملائمة.

(و) اختلاف الحكم النظري الفقهي عن الواقع العملي مهما حدث تجديد في الجانب الاول مثل قانون الاحوال الشخصية، وقوانين الربا وتشريعات العمل، وكأن الواقع يفرض تشريعه الخاص طبقا للمصلحة العامة ويجب كل تشريع مستنبط سلفا.

٤- المنهج الصوفي:

وقد ظهر هذا المنهج في التفسيرات الصوفية الكلية أو الجزئية (٤). وقد ظهرت هذه التفسيرات في ظروف تاريخية خاصة بعد تكوين جماعة الرفض السلبية وانتهاء جماعات الرفض الفعلية وتصفيتها، ولجؤها الى الرمز والاشارة تخفيا عن الاعين، وانقاذها النفس دون الغير، والباطن دون الظاهر، ووقوعها في الحب الالهي كتعويض عن الكره الانساني، وقد امتاز هذا المنهج بعدة أشياء منها:

(أ) البدء بالتجربة الحية وليس بالنص، وتجاوز منهج النقل والرواية الى منهج التجربة الباطنية: عن قلبي عن ربي أنه قال...، والبحث عن التجربة الحية وراء النص والتي خرج منها حتى يمكن تأويله باعادة نفس التجربة وفهمه ابتداء منها.

(ب) تحويل الوحي الى تجارب انسانية عامة بصرف النظر عن ايمان الفرد ومذهبه وملته وهي التجارب التي تشارك فيها الانسانية جمعاء، حقائق وجدانية بديهية تكشف عن جوهر الانسان والحياة وتكون معادلة للوحي، فالوحي كشف للطبيعة ورؤية للوجود وليس قهرها أو ادائه له.

(ج) النظر بعين الوحدة الى كل شيء، الى قوى الانسان النظرية والعملية، اللغوية والفكرية، القولية والفعلية، النظرية والوجدانية، الذاتية والموضوعية، الانانية والغيرية، والوصول الى نظرية عامة في الوحدة، وحدة الشهود، وحدة الوجود، وحدة الاديان تكشف عن أحد معاني التوحيد.

(د) اعطاء الاولوية للجانب العملي على الجانب النظري، والبدائية بالعمل من أجل الوصول الى النظر، والتركيز على أهمية الرياضة والمجاهدة مما يجعل الصوفي نشطا متحمسا فاعلا عاملا مؤثرا مجاهدا.

(هـ) أهمية الارتقاء والحركة والتطور والاتجاه نحو القصد والهدف أو ما يسمى بالغائية، وتحقيق هذا الهدف على مراحل وتدبر بناء على خطة يتم انجازها في الزمان، والقدرة على الانتظار، والتخطيط البعيد المدى.

(و) أهمية الصراع والتنافس والتقابل والتعارض في أحوال النفس ، ومن هذا الصراع ينشأ جدل العواطف والانفعالات من غيبة وحضور، صحو وسكر، هيبة وأنس ، خوف ورجاء فقد ووجد.

ومع ذلك فالمنهج الصوفي له بعض العيوب منها:

(أ) الوقوع في التأويل بلا شروط من اللغة أو أسباب النزول حتى ابتعد التفسير عن واقعه الاصيل وأصبح غاية في ذاته يهدف الى اشباع الذوق النظري والوجداني، واستحالة المعنى الواضح، وتحويل المحكم الى متشابه، والظاهر الى مؤول، والمبين الى مجمل، والحقيقي الى مجازي.

(ب) الايغال في التحليلات النظرية خاصة في التصوف النظري، وتحويل الوحي الى تأملات الهيئـة ونظريات ميتافيزيقية ابتعدت عن الحياة العملية وليس لها أي أثر على الاوضاع الاجتماعية والسياسية.

(ج) التطرف في الجانب الوجداني في التصوف العملي بعد تحوله الى علم لبواطن القلوب حتى أصبح التصوف تيارا معاديا للعقل والنظر، وغلب عليه الكشف والالهام والعلم اللدني، وحل الخيال محل الفعل، والوهم محل الواقع، وتخيل الصوفي واهما أن التوحيد قد تحقق في الوحدة بالفعل.

(د) اعطاء الاولوية المطلقة للداخل على الخارج وللباطن على الظاهر، وللقلب على الجوارح، وللذاتية على الموضوعية، وللاخلاق الباطنية على النظم السياسية والاجتماعية الخارجية حتى استحال العمل في العالم الخارجي.

(هـ) الوقوع في العزلة وترك المشاركة، واعطاء الاولوية للفرد على الجماعة وللأنا على الآخر، وبالتالي استحال العمل مع الجماهير وفي التاريخ باستثناء الطرق الصوفية كجماعات مغلقة.

(و) اسقاط التدبير، والوقوع في الجبرية المطلقة، واسقاط الشرائع والتكاليف، ومحو الفروق بين الاحكام الشرعية طبقا لمنظور الوحدة الشاملة، تحريم المباح، ورد المكروه الى المحرم، والمندوب الى الواجب، ثم اسقاط المحرم والواجب في حالة الفناء.

٥ - المنهج الفلسفي:

ويظهر هذا المنهج في التفسيرات الفلسفية والاعتزالية التي تقوم على العقل دون النقل،

وتشارك المنهج الصوفي في التأويل وإن كانت تختلف معه في منهج التأويل العقلي أم الباطني^(٥). وقد ظهرت هذه التفسيرات بعد عصر الترجمة واطلاع المسلمين على الثقافات المجاورة، ثم تمثلها وفهمها والرد عليها بالاعتماد على العقل والنظر وليس على النص الحرفي. وشارك في ذلك المعتزلة أولاً ثم الفلاسفة ثانياً نظراً لما بينهما من اتفاق حول منهج العقل والنظر.

وقد كان لهذه التفسيرات عدة مزايا أهمها:

(أ) تجاوز منهج النص والنقل والرواية، ومحاولة التعرف على المعاني المستقلة وإدراكها وإيجاد الأدلة على صدقها من داخل المعنى وليس من خارجه، حتى أصبح الوحي مرادفاً للفلسفة، لا فرق بين الدين والفلسفة أو بين النبوة والعقل.

(ب) البعد عن التعصب وتكفير الخصوم وإيثار التسامح واتساع الأفق والنظرة الشمولية، وضم الخصوم كحالات جزئية في تصور أعم وأشمل بل والدفاع عنهم ومحاولة إقالتهم من عثراتهم وإيجاد الأعذار لهم.

(ج) القدرة على التعامل مع الحضارات الأخرى واحتوائها وتمثلها والرد عليها وأخذ الحقائق من أي حضارة ومن أية أمة بل والدفاع عن فلسفة الأمم الأخرى ومفكرهم وشرحهم وتعميقهم وجعلهم رواداً للفكر البشري.

ومع ذلك فهناك بعض العيوب مثل:

(أ) الوقوع في التأمل النظري الخالص والسطحات الفلسفية والنظريات البعيدة عن التصديق إذ أن العقل قادر على تبرير كل شيء وعلى السير في كل طريق وأصبح البحث عن الحكمة غاية في ذاتها.

(ب) الإيغال في تحليلات العقل حتى أصبح حاوياً لكل شيء مقياسه الاتساق. تحول الواقع كله إلى معقول، ولم تعد هناك تجربة أو واقعة أو أمر يند عن العقل. المنطق عقلي، والطبيعات عقلية، والالهيات عقلية، والشر عقلي والموت عقلي.

(ج) تسرب بعض آثار الفلسفات القديمة من الحضارات المجاورة من فارس واليونان وتحولها إلى نظريات إسلامية، مما أحدث تغييراً في بعض محاور الحضارة الإسلامية ومراكزها مثل الألوهية، وخلق المعالم، وخلود النفس، في حين أنها حقائق واضحة بذاتها في الوحي لم تكن بحاجة إلى كل هذا العناء.

(د) ظهور بعض الجوانب الاشراقية بالرغم من سيادة العقل كما ظهر في نظريات الاتصال بالعقل الفعال ونظريات الفيض أو الصدور التي تكشف عن الاشراق في المعرفة وفي الوجود، ثم انتقال ذلك الى السياسة والمجتمع فنشأ الاشراق الاجتماعي والسياسي في «المدينة الفاضلة» من القمة الى القاعدة.

(هـ) سيادة التصور الحيوي في الطبيعة والفلك، وظهور نظريات العقول العشرة والنفوس والافلاك، وشوق الطبيعة وسعيها نحو معشوقها. الافلاك لها عقول ونفوس، وبتحركاتها وأدوارها تتحكم في كل شيء على الارض، تسجد لله، وتسبح بحمده، وهو من نتائج الاشراق العلمي.

(و) غياب الواقع الاجتماعي والمشاكل اليومية، وكأن هذه النظريات كانت فلسفة للخاصة الدائرة في بلاط الحكام وحلقات العلماء لاشأن لها بفلسفة العامة وبمشاكل الناس. تنشأ في فراغ، وتدور في فراغ كما كانت فلسفات القدماء.

٦ - المنهج العقائدي:

وهو المنهج السائد في تفسيرات المتكلمين وعلماء أصول الدين وكتب العقائد والفرق^(٦). وقد نشأت هذه التفسيرات كجزء من المعارك السياسية والتي أخذت طابعا عقائديا طالما كانت العقيدة في المجتمعات الاسلامية تقوم بوظيفة الايديولوجية السياسية. وتمتاز هذه التفسيرات بالآتي:

(أ) الالتزام بالقضايا السياسية والاجتماعية دون أن تقع في المتاهات النظرية والتأملات الميتافيزيقية، وتوجيه العقيدة للعمل السياسي وفرض العمل السياسي نفسه على العقيدة.
(ب) التعبير عن المواقف السياسية التي تعبر بدورها عن صراع القوى الاجتماعية في المجتمع الاسلامي، والكشف عن تاريخ الصراع الاجتماعي في أسسه النظرية في العالم الاسلامي.

(ج) صياغة مبادئ الايديولوجية الاسلامية وظهور ارهاصات هذه الصياغات في الاصول الخمسة عند المعتزلة أو في مبادئ التوحيد والعدل في عقائد الشيعة الامامية.

(د) استطاع البعض منها تكوين دول مثل الدولة الاموية على عقائد المرجئة، والدولة الفاطمية على عقائد الشيعة الاسماعيلية.

ومع ذلك يعاب على هذه التفسيرات عدة أمور منها:

(أ) الوقوع في الشيئية في العقائد والتفسير الحرفي للنصوص وتصور العقائد على أنها أشياء وليست بواعث للسلوك، والجنة والنار على أنها أماكن، واليوم الآخر على أنه نهاية للزمان، والتقوى على أنها شعائر، والايان على أنه مظاهر.

(ب) الاعتماد على النص، وجعل العقل لاحقا للنص كما هو الحال عند الحشوية وأهل الظاهر خاصة وأهل السنة عامة مما جعل وظيفة العقل في تبرير المعطيات اعتمادا على سلطة الكتاب وليس في تحليل الواقع اعتمادا على نفسه.

(ج) الدخول في معارك نظرية لا ينتج عنها أثر عملي مباشر مثل الذات والصفات وخلق القرآن، ولو أن دلالاتها الحضارية معترف بها بما دعا البعض الى «الجام العوام عن علم الكلام» واعتباره هوى، يبعد الانسان عن العمل ويوقعه في المحذور منه أو المشكوك فيه.

(د) اخراج بعض النظريات لتبرير النظم القائمة مثل القضاء والقدر لتبرير شرعية الدولة الاموية والرضوخ لها والتسليم بها، وتأجيل العمل على الايمان استبعادا للمعارضة القومية أو ترك العمل السياسي.

(هـ) تركيز المشكلة السياسية كلها حول موضوع الزعيم وصفاته دون التعرض للجوانب الاخرى مثل التنظيمات الشعبية والمؤسسات الدستورية وكأن السلطة السياسية هي محور الدولة وأداة التغيير دون غيرها.

(و) القضاء على وحدة الامة من خلال التفرق والتشريع والتحزب «كل حزب بما لديهم فرحون» (٣٠: ٣٢)، وتكفير بعضها البعض، فاستحال الحوار، وسالت الدماء، أخذ أصحابها لقب أهل الاهواء والبدع والزيغ وليس أهل الفكر والنظر والبرهان.

(ز) سادت فرقة واحدة هي فرقة أهل السنة التي تتصور التاريخ على أنه انهيار مستمر من الوحدة الى الفرقة، ومن الايمان الى الكفر، ومن الهداية الى الضلال، فالسلف خير من الخلف.

٧- المنهج العلمي:

وهو المنهج الذي ظهر أخيرا بعد أن بدأت الامة الاسلامية دورتها الحضارية الثانية فترجمت عن الغرب من جديد. ولما كان الغرب قد أقام حضارته هذه المرة على العلم فقد بدأت ترجمات الكتب العلمية والترويج للنظريات العلمية حتى أصبح العلم أحد المحاور الجديدة في حياتنا الثقافية تقليدا للغرب وتمثلا لنظرياته العلمية وليس تأصيلا للعلم

القديم. فكان من الطبيعي أن تنشأ التفسيرات العلمية للقرآن متبينة بعض نظريات العلم ورافضة للبعض الآخر بناء على تصورنا الاسلامي المحافظ للاسلام ونقلنا للعلم الغربي دون الحصول على مقدماته وشروطه^(٧).

ولهذه التفسيرات بعض المميزات أهمها:

(أ) الرغبة في التحديث والجراحة على الجديد والاقبال على منجزات العصر، وخروج من التوقع على الذات، واعادة التعلم من الغير، وأخذ الحكمة من أي مصدر كانت حتى ولو كانت من الامم القاصية عنا مما يعطي هذا التفسير ميزة على تفسير القدماء.

(ب) احترام العلم نسبيا وتوجيه العقل نحو العلم مما يساعد على اعادة التوازن في حياتنا القومية بين العلم والدين، ومواجهة لون آخر من ألوان الفكر البشري من جهد العلماء وليس فقط من عطاء الانبياء.

(ج) اللحاق بآخر انجازات العلم واعادة التفسيرات طبقا لآخر النظريات العلمية، وبالتالي الاتجاه أكثر فأكثر نحو التفسير الزمني التاريخي المتغير في مقابل التفسير الابدائي الدائم الصالح في كل زمان ومكان.

ومع ذلك فان عيوب هذه التفسيرات كثيرة منها:

(أ) البداية من الآخر وليس من الذات احساسا بالدونية أمامه فينشأ مركب النقص لدينا امام الغير، ونتحول الى مستهلكين لحضارة الغير لا مبدعين، ناقلين لا مكتشفين، تلاميذ الى الابد دون أن نكون أساتذة.

(ب) استمرار النقل المستمر الى فترة طويلة دون اللحاق بالنظريات العلمية لان معدل انتاج الحضارة العلمية أسرع بكثير من معدل الترجمة عنها، فنظل لاهئين، وتصيبنا الصدمة الحضارية، وكلما ترجمنا تتسع الفجوة بين الانا والغير، ويكون التخلف هو قدرنا.

(ج) اقتلاع العلم من جذوره في الغرب وأخذ آخر منجزات العلم دون التصور العلمي للعالم الذي ينشأ بناء على تطور العلم وظروف نشأته وتغييره للوعي الاجتماعي القومي لدى الشعوب، والشهادة في سبيله. فأخذ العلم دون التصور العلمي يجعل العلم مجرد ترجمات ومعارف دون أن تحدث اعادة بناء لتصورنا للعالم على أساس تصور علمي، ونكون كالحمار يحمل اسفارا، مثقفين وعلماء يحملون المعارف وعاجزين عن تحليل الواقع علميا.

(د) الانقطاع عن تراث الامة العلمي والجهل به والانفصال عنه وهو الذي قام على

تصور علمي للعالم لم يقدر له أن يعيش في وعينا القومي، وهو الذي ساهم في تطور العلم الغربي وفي أحداث التصور العلمي المصاحب له، ولا يكفي في هذه الحالة مجرد الفخر بالانجازات العلمية للآباء والاجداد صناع الحضارة، ومعلمي البشرية.

(هـ) الاعجاب بالعلم دون غيره من انجازات الحضارة الغربية في الفن والسياسة والاقتصاد والاجتماع وأساليب الحياة، في حين أن العلم الغربي أحد مظاهر الحضارة الغربية، ومرتبطة بها ارتباط الجزئ بالكل، فأخذنا العلم دون حضارة العلم وزرعناه في بيئة ثقافية ليست بيئته فحدث التجاور في حياتنا بين الحاسب الآلي وضريح الولي.

(و) البداية بالعلم وتفسير الدين طبقاً لآخر اكتشافاته يعطي العلم زمام المبادرة ويجعل الدين مجرد لاحق بالعلم. فيكون الفضل للعلم على الدين، ويكون السبق للعلماء على الانبياء، ويكون النبي هو العامل المحرك للمطلق، مما يعطي العلم أكثر مما يستحق والدين أقل مما يستحق.

(ز) التوفيق بين الدين والعلم وأخذ من العلم ما يتفق مع الدين ورفض ما يخالفه (التفسير المحافظ) أو أخذ من الدين ما يتفق مع العلم (التفسير التقدمي) وبالتالي ابتسار العلم والدين معاً، وتأويل أحدهما بالآخر مما يؤدي إلى سوء فهم للدين والعلم على حد سواء. (ح) سوء فهم العلم حتى يمكنه تأييد الدين خاصة الإيمان بالغيبيات وسوء فهم الدين لتأييد العلم الذي يسمح بتأويل الغيبيات وسوء تفسير العلم واتهام بعض نظرياته بالاحاد أو الكفر وسوء تفسير الدين لادانة العلم أو لاعلان برائته، والوقوع نهائياً في ازدواجية المعرفة والمنهج.

(ط) تحويل الامر كله إلى مكسب وتجارة من أجهزة الاعلام في مجتمعات أمية أنصاف متعلمة تتعجب من حكمة الله في المخلوقات ومن ايمان العلماء بالغيبيات ، فيرسخ ايمانها المحافظ الذي يؤيده العلم ولا ترى في العلم الا تأييداً لعقائد الايمان.

(ى) اغفال القضايا الاجتماعية والسياسية التي تشغل بال الجماهير والتي عليها يتوقف حياتها وتزييف الوعي القومي بشغله بموضوعات تبعده عن واقعه الاجتماعي والسياسي وكأن الله لا يظهر الا في الطبيعة دون المجتمع.

٨- المنهج الاصلاحى:

وهو المنهج الذي ظهر في تفسيرات المصلحين الدينيين منذ القرن الماضي تعبيراً عن

أوضاع الامة الاجتماعية والسياسية ومحاولة تغييرها والنهوض بها والقضاء على مظاهر التخلف فيها من احتلال وتفكك وتسلط وفقر وجهل وفتور، وهو آخر المناهج صياغة وتقدما وارهاسا وتجاوزا لمناهج القدماء^(٨). ويمتاز هذا المنهج بالآتي:

(أ) الالتزام بقضايا الامة الاسلامية ومحاولة النهوض بها والمساهمة في عمليات التغير الاجتماعي وعدم تحويل التفسير الى مهنة أو وظيفة بل هو رسالة ودعوة وقضية، وسلاح ضد التسلط والقهر والفقر وجميع مظاهر التخلف.

(ب) كان أصحاب هذا التفسير من النشطين سياسياً في مجتمعاتهم مثل محمد عبده ورشيد رضا وبالتالي نشأت تفسيراتهم من خضم تجاربهم السياسية والاجتماعية ومن خبرات كفاح طويل ونضال ضد الاستعمار والتخلف والتجزئة.

(ج) تجاوز التفسيرات القديمة اللغوية والتاريخية والفقهية والكلامية والصوفية والفلسفية والعقائدية وظهور التفسير الاجتماعي والسياسي فيها مما جعل هذه التفسيرات صورة حية لاوضاع الامة الاسلامية.

(د) الارتباط بجيل معين، وبلحظة تاريخية محددة، وفي زمان ومكان معينين، فبطل الادعاء بوجود تفسير صالح لكل زمان ومكان وبالتالي اكتشاف أهمية التاريخ وقوانين التاريخ وحركة المجتمعات وتطورها، والتحق التفسير من جديد بعلم العمران. ومع ذلك فقد ظلت هذه التفسيرات ناقصة لعدة أسباب منها:

(أ) لم تكن للقضايا الاجتماعية والسياسية الاولوية المطلقة على الموضوعات العقائدية ومازالت أحد موضوعات التفسير وليس موضوعه الرئيسي بالاضافة الى الحاقها بالاخلاق وبالايمان دون تحليلها كموضوعات اجتماعية مستقلة لها أبنيتها المستقلة.

(ب) ما زال منهج النص غالباً عليها مما نال من استقلال الموضوعات العلمية كظواهر انسانية مستقلة عن النص، وبالتالي لم يكن الواقع هو البداية المطلقة، وكان التفسير مقدمة للواقع وليس الواقع مقدمة للتفسير.

(ج) ما زال يغلب عليه التفسير الطولي وليس الموضوعي، سورة بسورة، وآية بآية، مما يشتت الموضوعات ويجزؤها ويجعلها متناثرة دون أي بناء نظري أو مادي يجمعها وكأن الغاية هو التفسير وليس معرفة الواقع.

(د) انها اصلاحية محدودة الاثر لم تتحول بعد الى نهضة شاملة تقوم على مبادئ التنوير

من عقل وحرية وديمقراطية وطبيعة وانسان وتاريخ، وبالتالي ظلت قابضة في ميدان العقائد حتى نشأت حركات نهضة علمانية من خارجها.

(هـ) انها حركات اصلاحية وليست ثورية تهدف الى الفهم الصحيح للعقائد وليس الى احداث انقلاب أساسي في البنية الاجتماعية. لذلك قامت الثورات الاجتماعية من خارجها أو حاولت الانتساب اليها في لحظات تعثرها.

(و) مازال بعض جوانب المحافظة الدينية التقليدية سواء في العقائد أو في التشريعات مثل «الرد على الدهريين» مما فتت الحركات الوطنية الاجتماعية وجعل أمر الوحدة الوطنية عسيراً بل وانتهى الامر الى الصدام الدموي بينها وبين الحركات الوطنية الاخرى.

(ز) لم يستمر قادتها في الثورة الى ما لا نهاية، وتراجع البعض منهم ونكص على عقبيه (محمد عبده)، كما تحولت بعض الحركات الاصلاحية الى نظم دينية محافظة مثل المهدية في السودان والاخوان في مصر.

(ح) لم تتم صياغتها بعد صياغة علمية في نطاق العلوم الاجتماعية والانسانية والتاريخية وظلت أقرب الى الدين منها الى العلم، تنبع من الحركات الدينية وليس من الحركات الاجتماعية.

المنهج الاجتماعي في التفسير

وقد أفادت مناهج القدماء في ظروف عصرهم وفي مواطن ابداعهم: اللغة والرواية والفقه والتصوف والفلسفة والعقائد. ولكن هذه الظروف قد تغيرت، ولم يعد عصرنا عصر لغة أو رواية أو فقه أو تصوف أو فلسفة أو عقائد بل عصر علوم اجتماعية وفي مقدمتها العلوم السياسية والاقتصادية التي بدأ المنهج الاصلاحى في الانتباه اليها مهمة جيلنا اذن هو تطوير هذا المنهج وأن يبدأ بواقع الامة وبمصالح المسلمين.

ويتصف هذا المنهج الاجتماعي في التفسير بالآتي :

١ - انه تفسير جزئي للقرآن الكريم وليس تفسيراً كلياً له على الاقل في هذه المرحلة، أي أن المطلوب تفسيره هو رؤية حاجات المسلمين داخل القرآن وليس تفسير القرآن كله، بصرف النظر عن حاجات المسلمين ومطالبهم. فاذا كانت مشكلتنا الرئيسية حتى الآن هو تحرير الارض ومواجهة الاستعمار فان آيات الجهاد والقتال والحرب والاعداد هي

التي يكون لها الاولوية في التفسير وليست آيات الدعة وحسن العيش والتمتع بزينه الحياة الدنيا. واذا كانت مشكلتنا اليوم هو التسلط والقهر والطغيان فان آيات الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهر بالحق والتمسك به، ورفض النفاق والثورة على الذلة والمهانة، يكون لها الاولوية المطلقة في التفسير على آيات الطاعة والامر بالعبودية واذا كانت مشكلتنا أيضا هي الفقر والجوع والبؤس والشقاء والحرمان وسوء التغذية والعري والبطالة، مشاكل المعذبين في الارض، فان آيات القرآن عن الملكية العامة والغنى والفقر ومنع تداول المال بين الاغنياء والاستخلاف وحق الفقراء في أموال الاغنياء والمساواة والعدالة الاجتماعية هي التي يكون لها الاولوية المطلقة على آيات التجارة والربح والرزق والطبقات والدرجات والكسب الحلال. واذا كانت مشكلتنا الرابعة هي لا مبالاة الناس وفتور الجماهير وخنوعها واستسلامها وكسلها ورضوخها واستكانتها وترك مصائرنا بيد غيرها وقدرتها، فان آيات الحث على النهوض ورفض الانتقال الى الارض والدعوة الى الهجرة في أرض الله الواسعة وخلافة الانسان لله في الارض، والشهادة، والعزة للمؤمنين، والعلو للامة، تكون لها الاولوية المطلقة على آيات القضاء والقدر والتسليم والتفويض والارجاء والانتظار والتوفيق والهداية والدعاء وطلب البركات. نقرأ اذن حاجاتنا في القرآن، وما لا نحتاجه لا يقرأه جيلنا بمعنى لا يفسره لانه لن يفهمه، فالفهم لا يتم الا طبقا لحاجة أي تجربة اجتماعية وأزمة معاشة. فاذا كنا ندعو الى العلم فاننا نفسر آيات العلم وليس آيات الفيض والالهام والكشف والفتح والبصر الحديد. واذا كنا ندعو الى الواقع فاننا نعطي الاولوية لآيات التنزيل وليس لآيات التأويل ولعالم الشهادة وليس لعالم الغيب. واذا كنا ندعو الى العقل فاننا نعطي الاولوية المطلقة لآيات العقل. واذا كنا ندعو للعمل فاننا نبرز في حياتنا آيات العمل قبل آيات الايمان والتفكير والتدبر والتأمل والنظر. واذا كانت التنمية هي مشكلتنا الرئيسية بغزو الصحراء واستخراج المياه الجوفية، وبتخزين المياه الامطار، واقامة السدود والخزانات والبحث عن ثروات الارض، فان آيات الارض والماء والزراعة والخضرة والفواكة والاعناب والشجر الباسقات والاوراق والثمار تكون لها الاولوية المطلقة في وجداننا الديني القومي. واذا كانت مأساتنا في نقص الثروة الحيوانية واللحم واللبن والبيض، فان آيات الانعام والاسماك واللحم الطري والطيور تبرز في وجداننا القومي تحتنا على زيادة الثروة الحيوانية. واذا كانت مشكلتنا هي أزمة الاسكان، فان آيات السكن والبيت المستقر تجدد صدى في نفوسنا. وهكذا نجد في القرآن حاجاتنا ونفسر آياته

طبقاً لها، وبالتالي يصبح القرآن كتاباً مقروءاً في الاسواق في حياة الناس اليومية، ويأخذ معنى في جيلنا ويوفي بالغرض.

٢- والتفسير الموضوعي للقرآن هو الاقدر على الوفاء بمقتضيات المنهج الاجتماعي وليس التفسير الطولي ونعني به تفسير القرآن جزءاً بعد جزء، حزباً بعد حزب، سورة بعد سورة، آية بعد آية، لفظاً وراء لفظ، حرفاً اثر حرف ابتداء من الفاتحة والبقرة حتى سورة العلق والناس^(٩). نفسر ما نعرفه وما لا نعرفه، ما نحتاجه وما لا نحتاجه، تفسير لا في زمان ولا في مكان. وبالتالي يكون الاعتماد أساساً على المعجم المفهرس للفاظ القرآن الكريم وتفسير الآيات كلها حول موضوع واحد نحتاجه في عصرنا ويسبب لنا أزمة ويبحث على صدورنا كهم ثقل يكتم الانفاس. ويني الموضوع بطريق تحليل المضمون للآيات من حيث:

(أ) البناء الصوري والشكل اللغوي للآية وذلك من حيث ذكر الموضوع اسماً وفعلاً، مرفوعاً أو منصوباً أو مجروراً، مذكراً أو مؤنثاً، مفرداً أو جمعاً، مضافاً أو غير مضاف، وكيفية الاضافة بالضمائر أم بالاسماء، والضمائر متكلم أو مخاطب أو غائب، ومدى تكرار اللفظ حتى يمكن تحديد الموضوع ابتداء من الشكل، فالفعل غير الاسم، الفعل حركة والاسم ثبات، والرفع غير النصب غير الجر، فالرفع فاعلية، والنصب مفعولية، والجر اللحاق والتبعية... الخ.

(ب) تحليل المعاني وتصنيفها في مجموعات رئيسية حتى يمكن بناء الموضوع، والتمييز بين المعاني الرئيسية والمعاني الفرعية، بين الايجابية والسلبية، بين الالهية والانسانية، بين المعنوية والمادية، بين الفردية والاجتماعية حتى يمكن معرفة رأي الوحي في الموضوعات الرئيسية.

(ج) اعطاء الاولوية للموضوعات التي تلبي حاجة العصر مثل: الارض، المال، الفقر، الغنى، التقدم، التخلف، الامة، العمل: الانسان، الجهاد، اسرائيل. بحيث يتحول وجداننا المعاصر الى نظريات وتصورات قادرة على تحليل أزمات العصر.

(د) تكوين الموضوعات كلها في نسق عقلي محكم واحد بحيث يكون تصوراً اسلامياً للعالم وحتى يمكن لمنهج اسلامي واحد أن يظهر ويتكون يدور حول الانسان والمجتمع والطبيعة والتاريخ، وهو يلبي حاجة المسلمين في البحث عن منهاج مستقل وتصور للكون ومنهاج للحياة ونظام اجتماعي وسياسي^(١٠).

٢- التفسير الزمني قادر على اعطاء صورة للقرآن لجيل بعينه وليس لكل الاجيال، وفي عصر بعينه وليس في كل العصور. فالقرآن الابدی الذي يتجاوز العصور والاجيال موجود

في العلم الالهي ولكن لا وجود له في صدور الناس أو في حركة التاريخ أو في كتب المفسرين أو في أقوال الخطباء أو في نظريات العلماء. التفسير الزمني هو تفسير العصر ولا شأن له بالعصور السابقة ولا يلزم الاجيال اللاحقة، فمثلا هو تفسير أواخر القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر مهمته الدفاع عن الانسان في عصرنا وليس عن الله في كل العصور، ليس فقط في العمليات بل أيضا في النظريات. ولما كانت مشاكل الحياة متجددة فان التفسيرات القديمة وليدة عصرها كما أن تفسيرنا وليد عصرنا ولا تلزم الاجيال المستقبلية بأي حال. وأي دعوى أخرى دون ذلك ادعاء باطل وغرور انساني، ورغبة في التسلط على رقاب الناس واحتكار معارفهم واجتهاداتهم، ونفاق وارهاب وتعصب وجهل يخفي أخطاء التفسير أكثر مما يبين صدقه.

والتفسير على هذا النحو له غاية عملية وليس غاية نظرية، يهدف الى تغيير أحوال المسلمين وليس الى اكتشاف حقائق نظرية، فالصدق في التفسير هو التغيير والاثـر «فاما الزيد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض» (١٣: ١٧). فالتفسير مرتبط بالمسلمين في التاريخ ولا يبحث عن الاسلام كحقيقة أبدية خارج التاريخ فهذه الحقيقة لا توجد الا في بطون المسلمين. لقد نشأ الوحي نفسه في الزمان، وتطور في الزمان، من اليهودية الى المسيحية الى الاسلام. وتطورت الكتب المقدسة في الزمان من صحف ابراهيم ومزامير داود وتوراة موسى وانجيل عيسى والقرآن الذي نزل على محمد. كما أن القرآن نزل منجما على ثلاثة وعشرين عاما بادئا بالعقيدة ثم الشريعة، بالآيات المكية ثم المدنية. بل ان الشريعة ذاتها بها ناسخ ومنسوخ طبقا للقدرة. والزمان داخل في الشريعة الاسلامية في العبادات: الصلاة في أوقات، وجوبا أو قضاء، على الفور أو على التراخي، والصيام في أوقات معلومة، والحج في أشهر معلومة، والشهادة في كل وقت، والتكليف في الحياة وما نحتاجه هو تفسير زمني لجيلنا، ينفعنا، ويحل مشاكلنا، ويتوجه الى مآسينا.

٤ - التفسير الواقعي الذي يبدأ من واقع المسلمين وحياتهم ومشاكلهم ومآسـيهم وأحزانهم ومصائبهم وهزائمهم لا يبدأ من فراغ بل يبدأ من مشكلة. فالوحي لا يعطي مجانيا بلا فائدة بل لحل قضية حارت فيها العقول والافهام ولم يقدر الا القليل على حلها برؤية صائبة وحس مرهف. وهذا مشهود في «أسباب النزول» أي أولوية الواقع على الفكر والحركة على الثبات، فالحل مغير للواقع وليس مثبتا له أو مبررا اياه. والتفسير الواقعي لا يتحدث عن الاسلام العام الخالد الذي ليس له مكان ولا زمان والذي يطير فوق الواقع ولا

يحل مشاكل الناس. التفسير الواقعي لا يقوم بالدفاع عن الله، فإله غني عن العالمين، بل يدافع عن المسلمين الذين لا يدافع عنهم سواهم. فما أسهل الحديث عما ينبغي أن يكون وما أصعب تغيير ما هو كائن. وقد يهدف التفسير العام الى التعمية والتغطية والتمويه على ما يدور في الواقع، وعلى ايثار السلامة والحرص على لقمة العيش خشية وخفية وسلامة. كما قد يدل على العجز عن المواجهة مادامت البضاعة لا تتعدى الكلام، ويضع الناس في نظام مثالي ينعمون به ويرنون اليه يجدون فيه تعويضا وعزاء عن واقعهم المضنى الاليم.

٥ - التفسير بالمعنى والتقص وليس بالحرف واللفظ. فالوحي مقاصد كما يقول الاصوليون القدماء، وبواعث واتجاهات وأهداف كما يقول المحدثون. فالكليات الخمس، المحافظة على النفس والعقل والدين والعرض والمال، هي مقومات الحياة الخمس. فالمصلحة أساس الشرع، لا ضرر ولا ضرار، والضرورات تبيح المحظورات، والاشياء في الاصل على الاباحة، والاشياء قبل ورود الشرع على البراءة الاصلية، والانسان خير بالفطرة، والاسلام دين العقل والطبيعة، ودين الحرية والمساواة، وان ليس للانسان الا ما سعى وأن سعيه سوف يرى، وأن العمل وحده مصدر القيمة، وأن البشر سواسية كأسنان المشط، وأن لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى والعمل الصالح، وأن الانسان حر ومختار ومسؤول وأنه قادر على ادراك الحقائق بالعقل، وأنه قادر على التمييز بين الخير والشر.. الى كل ذلك من مبادئ انسانية عامة وحقائق موحى به تطابق العقل والطبيعة وتكون أساسا للتفسير وتقوم فيه مقام البديهيات والاوليات والمصادر. فما الفائدة من تناول التحسينات أو الحاجيات دون الضروريات باصطلاح القدماء؟ وما الفائدة في المساحكات اللفظية والتفريعات الجزئية والكليات الاساسية غائبة عن الاذهان؟

٦ - التفسير بالتجارب الحية التي يعيشها المفسر، فالتفسير جزء من الحياة والحياة مادة علم التفسير، ولا تفسير ان لم يكن لدى المفسر تجارب، يعيش حياته، ويحياها بصدق، يتأزم ويتألم، يفرح ويحزن، يشقى ويسعد. فالتفسير ليس مهنة أو بضاعة أو تجارة بل هي أزمة في المعرفة، وحيرة في السلوك، وبحث عن المعنى، وتغيير للاوضاع. لذلك كانت تفسيرات الصوفية بالرغم من عيوبها تفسيرات صادقة تتم بناء على تجارب. وهنا أيضا تأتي أهمية التفسيرات الاصلاحية التي تعبر عن تجارب الاصلاح والثورة والتغيير الاجتماعي. والنصوص الدينية في أصلها تجارب معاشة، استشهاد الانبياء، وخوف الاتقياء، وطغيان الملوك والامراء، وصراع القوى الاجتماعية المتعارضة، والشد والجذب

بين قوى التخلف وقوى التقدم. فيعقوب تبيض عيناه من الهم فهو كظيم، ويوسف في غيابات الحب، ومع امرأة العزيز، وفي السجن، وموسى هارب يترقب، ويونس في بطن الحوت، وعيسى نفسه حزينة حتى الموت، ونوح يدعو على قومه، وإبراهيم يرمى في النار، ومحمد باخع نفسه على أن يؤمن قومه، والمؤمنون يمسهم القرح، يحزنون ويخافون.

وقد عبر الصوفية عن ذلك أصدق تعبير في الاحوال والحالات النفسية المتعارضة مثل القبض والبسط، الخوف والرجاء، الصحو والسكر، الهيبة والانس، الغيبة والحضور... الخ. أما التفسير المهني الوظيفي الذي يتم من فوق المنابر ومن أعلى المصاطب، ويملاً الصفحات لاظهار المعارف والعلوم، كلها تفسيرات لا تخرج من القلب، ولا تكتب بالدم، ولا تغير قيد أنملة من حياة الناس.

٧- رصد مشاكل الواقع حتى يمكن بدأ التفسير منها. ويحدث ذلك على النحو الآتي:
(أ) اذا كان نهج التفسير الاجتماعي يبدأ من واقع المسلمين، دفاعاً عن مصالح الامة وحللاً لازماتها، ومواجهتها قضاياها الاساسية. كان لابد أولاً من رصد مشاكل الواقع. ولا يتم ذلك الا بتعاون علماء الاجتماع والسياسة والاقتصاد أي باشتراك العلوم التي تقوم باحصاء مشاكل الواقع الاجتماعي وهو بالنسبة لنا: تحرير الارض من الصهيونية والاستعمار، الحرية والديمقراطية ضد التسلط والظلم، التنمية ضد التخلف والفقر، تجنيد الجماهير ضد السلبية والفتور.

(ب) وضع نظام للاولويات لهذه المشاكل دون أن يمنع ذلك من السير في جميع الجبهات. فثلاً يأتي أولاً تحرير الارض وما يتطلبه ذلك من اقامة جبهة وطنية وتأجيل الصراع الاجتماعي الى حين. فحركة التحرر الوطني تحتاج الى جهد الجميع. ثانياً الحرية والديمقراطية مما يسمح بحرية الرأي والتعبير للجميع، والسماح بتعدد الآراء واختلاف وجهات النظر، ويكون المحك في النهاية لاكثر الحلول قدرة وشمولاً وعمقاً وبقاءً. ثالثاً، التنمية ضد جميع مظاهر التخلف من فقر وأمية وجهل وما يتطلبه ذلك من اعادة توزيع ثروة البلاد وتحقيق أكبر قدر ممكن من المساواة والعدالة الاجتماعية. رابعاً، تجنيد الجماهير ضد السلبية والفتور واللامبالاة، وأخذ مصائرنا بأيدينا، وتوجيه حكائنا، وقيامها بمهمة المراجعة والرقابة.

(ج) الاعتماد على التحليل العلمي وتبني الحلول الواقعية التي تقوم على التطور والتدرج،

والاقتداء بالمنهج الاصولي في تحليل العلل، والبحث عن العلة الفاعلة او المؤثرة أو الملائمة أو المناسبة. واتباع طرق السبر والتقسيم، وهو أكثر المناهج علمية ويقوم على التجريب والاحصاء كما وضعه علماء الاصول القدماء.

(د) السماح باختلاف الآراء، وتعدد الاتجاهات، وعادة ما يكون الرأي الاسلامي أوسع الآراء أفقا وأشملها نطاقا، وأبقاها زمانا، وأكثرها عمقا، وأقواها أثرا وفاعلية، وأقصرها وقتا، وأقلها جهدا. وتعدد الحق في العلميات وارد على رأي القدماء. فالوحدة الوطنية يراها الاسلام ويقويها ويحرص عليها.

(هـ) تحقيق ذلك بالفعل، فلا فرق بين باحث ومناضل، بين عالم ومكافح، النظرية للعمل والنظر للتطبيق. وقد كان الفقهاء من هذا الطراز، رجل علم وعمل، فقيه دين وقائد أمة.

٨- الوضع الاجتماعي للمفسر هو في النهاية الذي يحدد نوعية التفسير فالخلافات بين التفسيرات هي في نهاية الامر اختلافات بين الاوضاع الاجتماعية للمفسرين. فكل مفسر ينتمي الى طبقة اجتماعية، وكل تفسير يكشف عن ولائه لطبقته. والذي يحدد موقفه الكلي هو الآتي:

(أ) موقف المفسرين من الواقع، هل هو مبرر له أم نائر عليه؟ يبغى التعايش والارتزاق أم له رسالة وعليه مسؤولية قيادة الامة؟ يرتكن اليه ويؤثر السلامة وحسن الختام أم يتصدى لمصالح المسلمين مدافعا عنها لا يخشى في الله لومة لائم؟

(ب) هل هو جزء من النظام السياسي مستفيد منه باعتباره موظفا أم هو خارج النظام غير مرتبط به؟ هل هو موظف أم مواطن؟ يأخذ من الدولة أم يعطيها؟ تفرض عليه من حتميتها أم يفرض عليها حريته؟

(ج) هل هو من الطبقة العليا أم من الطبقة الدنيا؟ هل يدافع عن مصالح طبقة أو فئة أو قوم أو انه يعبر عن مصالح المسلمين ويلبي احتياجات جماهير الامة؟ وهذا لا يمنع من أن ينتسب بدخله الى طبقة وبوعيه الى طبقة أخرى، فليس المهم هو الدخل الطبقي بل الوعي الطبقي.

(د) هل يبغى جاها أو منصبا أو شهرة أو مالا أم يبغى التجرد التام ورعاية مصالح الامة والنزاهة المطلقة والعمل لوجه الله؟ فالعلماء ورثة الانبياء؟ هل يبغى الرئاسة في الدنيا أم الخلود في التاريخ؟

الهوامش

- (١) الزجاج: اعراب القرآن، ثلاثة اجزاء، تحقيق ودراسة ابراهيم الايباري، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر القاهرة ١٣٨٢ / ١٣٨٤ هـ ١٩٦٣ / ١٩٦٥ م.
- (٢) ابن جرير الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، المطبعة الاميرية، القاهرة ١٣٢٣ هـ الحسين بن مسعود البغدادي: معالم التنزيل، القاهرة، المنار ١٣٤٥ هـ، الحافظ عماد الدين بن كثير: تفسير القرآن العظيم، المطبعة التجارية، القاهرة ١٣٥٦ هـ عبد الرحمن الثعالبي: الجواهر الحسان، الجزائر ١٣٢٣ هـ جلال الدين السيوطي: الدر المنثور، المطبعة الحسينية، القاهرة ١٣١٤ هـ. أبو طاهر الفيروزآبادي: تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، المطبعة الازهرية، القاهرة ١٣٤٤ هـ أبو الليث السمرقندي: بحر العلوم، مخطوطة بدار الكتب رقم ٣. أبو اسحق الثعالبي: الكشف والبيان عن تفسير القرآن، مخطوطة بالازهر رقم (١٣٦) ٥٥٦١. أبو عطية الاندلسي: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مخطوطة بدار الكتب رقم ١٠ / ٣٥٦.
- (٣) الجصاص: أحكام القرآن، الهيئة المصرية، القاهرة ١٣٤٧ هـ (حنفي). أبو بكر ابن العربي: أحكام القرآن، السعادة، القاهرة ١٣٣١ هـ (مالكي). القرطبي: الجامع لاحكام القرآن، دار الكتب، القاهرة ١٩٣٥ -
- ١٩٤٥ (مالكي). مقداد السيوري: كنز العرفان في فقه القرآن، تبريز ١٣١٤ هـ (إمامي اثنا عشري). الكيا الهراسي: أحكام القرآن، مخطوطة بمكتبة الازهر رقم (٣٩٨) ٧٨٦٦ (شافعي). الجلال السيوطي: الاكليل في استنباط التنزيل، مخطوطة بمكتبة الازهر رقم ١٧٨٥ (شافعي). ويوسف التلاني: الثمرات اليبانة، مخطوطة بدار الكتب رقم ٤١ (زيدي).
- (٤) سهل التستري: تفسير القرآن الكريم، السعادة، القاهرة ١٣٠٨ هـ. أبو محمد روزيهان: عرائس البيان في حقائق القرآن، الهند، ١٣١٥ هـ. عبد الرازق القاشاني: تفسير ابن عربي (تأويلات القاشاني)، الاميرية، القاهرة ١٢٨٣ هـ أبو عبد الرحمن السلمي: حقائق التفسير، مخطوطة بمكتبة الازهر رقم ١٠٩٣. نجم الدين داية وعلاء الدولة البسيانثاكي: التأويلات النجعية، مخطوطة بدار الكتب. رقم ٣٦.
- (٥) من تفسير الفلاسفة: الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، الاميرية، القاهرة ١٢٨٩ هـ. البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العربية، القاهرة ١٣٣٠ هـ. النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، السعادة، القاهرة ١٣٢٦ هـ الخازن: الباب التأويل في معاني التنزيل، التقدم القاهرة ١٣٢١ هـ. أبو حيان: البحر المحيط، السعادة القاهرة ١٣٢٨ هـ الجلال الحلي

(٨) الشيخ محمد عبده: تفسير جزء عم، مطبعة مصر، القاهرة ١٣٤١ هـ. الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا: تفسير سورة الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن، المنار، القاهرة ١٣٥٣ هـ. الشيخ رشيد رضا: تفسير المنار، القاهرة ١٣٤٦ هـ. الشيخ محمد مصطفى المراغي: الدروس الدينية، مطبعة الازهر، القاهرة ١٣٥٦ - ١٣٦٤ هـ. الشهيد سيد قطب: في ظلال القرآن، مطبعة الشروق، القاهرة.

(٩) ظهر عند القدماء بدايات التفسير الموضوعي مثل «التبيان في أقسام القرآن» لابن القيم، «مجاز القرآن» لابو عبيدة، «مفردات القرآن» للراغب الاصفهاني، «الناسخ والمنسوخ» لأبي جعفر النحاس، «أسباب النزول» للواحدي، «أحكام القرآن» للجصاص. ولكنها تفسيرات لا تظهر فيها الموضوعات الاجتماعية والسياسية. وظهر عند المحدثين كثير من هذه الموضوعات دون تحليل شامل لآيات القرآن وبنائها في أكثر ما كتب عن الاقتصاد الاسلامي، والنظم المعرفية في الاسلام، وملكية الارض والثروة في الاسلام، وأحكام الربا، وقوانين العمل والعمال، وفي الاجتماع والسياسة ونظم الحكم.

(١٠) أنظر نموذجا لذلك في «المدرسة القرآنية» للشهيد محمد باقر الصدر، دار التعارف، بيروت. ومقالنا «المال في القرآن» قضايا عربية، ١٩٧٨.

والجلال السيوطي: تفسير الجلالين، دار احياء الكتب، القاهرة ١٣٤٥ هـ. النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، الاميرية، القاهرة ١٣٢٢ هـ. الخطيب الشربيني: السراج المنير، الاميرية، القاهرة ١٢٩٩ هـ. الالوسي: روح المعاني، ادارة الطباعة المنيرية، القاهرة.

ومن تفسير المعتزلة:

القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، الجمالية، القاهرة ١٣٣٩ هـ. الشريف المرتضى: آمالي الشريف المرتضى، السعادة، القاهرة ١٣٢٥ هـ. الزمخشري: الكشف، مطبعة محمد مصطفى، القاهرة ١٣٠٨ هـ.

(٦) عبد اللطيف الكارزاني: مقدمة مرآة الانوار ومشكاة الاسرار، طبع العجم ١٣٠٣ هـ. أبو علي الطبرسي: مجمع البيان، طبع طهران ١٣١٤ هـ. ملا محسن الكاشي: الصافي، طبع فارس ١٢٤٤ هـ. السيد عبد الله العلوي: تفسير القرآن، طبع طهران ١٣٥٢ هـ. سلطان الخراساني: بيان السعادة، طبع طهران ١٣١٤ هـ. الشوكاني: فتح القدير، الحلبي، القاهرة ١٣٤٩ هـ. (زيدى). محمد اطفيش: هميان الزاد الى دار المعاد، زنجبار ١٣١٤ هـ. (خارجي).

(٧) طنطاوي جوهري: الجواهر في تفسير القرآن الحكيم، مصطفى الحلبي، القاهرة ١٣٤٠-١٣٥١ هـ. أبو زيد الدمنهوري: الهداية والعرفان، مصطفى الحلبي، القاهرة ١٣٤٩ هـ.

التفسير التوحيدي

د. حسن القرابي

التوحيد في الدين :

هذا اجتهاد في تفسير القرآن، تأسس منهجه على التوحيد الذي يقوم به كل أمر الدين وتتأصل كل شعابه عليه فالإيمان بالله الواحد وحدة مطلقة منزهة عن كل مثال أو شبيهه هو أصل الطمأنينة التي تحفظ المؤمن من كل اضطراب يرى الوجود متفرقات لا حصر لها من أشياء وقوى في السموات والأرض والطبيعة، على امتداد عالم الشهادة، أو تبصر الأرض شتاتاً من أقاليم مختلفة عبر المشارق والمغارب أو زماناً متعدداً متبايناً عبر القرون والسنون سابقها ولاحقها، أو مشاكسة لمختلفات الحياة في خاصة شأن الإنسان وعامة شؤون المجتمع.

ففي أصل الفطرة الأولى لنفس الإنسان إمكانات الإيمان والتوحيد والتقوى وفي وجدانه عقيدة وحدة ملهمة، ولكنها عرضة لفتنة الضلال والفجور واضطراب الشرك واحتراب الشهوات، إلا إذا اسعفته بمتاب أصول الإيمان الأزلية فتطمئن نفسه فيؤمن ويتقي. والإنسان بحواسه وانفعالاته ورؤاه يمكن أن يتوقف عاكفاً على بعض ظواهر الطبيعة ولا يوحد شتاتها ومتفرقاتها إلى الله الواحد الخالق فوقها. لكن عقيدة التوحيد تلهم الانسان حينما تأمل الظواهر في الطبيعة او المجتمع او أعمال حواسه حينما رأى أو سمع يتبين آيات الوحدة من وراء أستار الطبيعة وحجب الحادثات، مهما تكثفت أشكالها وتكاثرت أعيانها، ويردها جميعاً إلى الخالق الواحد، فيتذكر ويتعمق ويطمئن إيماناً.

فالإنسان وما حوله في الطبيعة قد يزكو بأصل الفطرة الأولى وينتهي إلى الإيمان بالله الواحد، ويوحد حياته باطنياً فكرياً وعاطفة وظاهراً حساً وعملاً ويسلمها كلها موحدة إلى الله، دوافعا ومقاصد وحركة وآثارا. والإنسان - كذلك - في علاقته بالمجتمع، قد يستشعر أنه خلق فرداً واحداً مستقلاً، يقوم بنفسه ليكسب كسباً لذاته، ولكنه - أيضاً - قد يتصل

بما حوله ويجد الوحدة التي تصله بالقربى عبر الأسرة والأهل والقوم ثم بالبشر كافة عبر الجوار بالوطن والإقليم وبالأرض قاطبة.

والإنسان وما حوله يتحرك في الزمان موحداً سيرته فيصل أول عمره بآخره علماً وتجربة وعبرة وذكريات وآمالاً، ويربط نفسه بتاريخ المجتمع سلفاً وخلفاً له، وبالإنسانية حوله ماضياً ومستقبلاً، وهو في كل ذلك يصل دنياه بآخرته ابتلاءً وتكليفاً وخطة وسعيًا نحو الأزل حيث الرجعى إلى الله مسؤولاً مجزياً. فالإنسان واحد بفطرته يخرج بإيمانه من الشهادة إلى الغيب ومن الدنيا إلى الآخرة، مستشعراً بهذه التذكرة وذلك الانفعال أن الوجود متحد لديه، صوراً ونظاماً وأفراداً وإنساناً وأماكن وعالمًا وأزمنة وأزلاً، كل ذلك آية هادية لله الواحد. ثم ان الله - سبحانه وتعالى - الذي خلق الإنسان بأصول الوحدة مركوزة في نفسه، قد يسر له سبل القربى إلى الوحدة المطلقة، ببعث الرسالة المتعاقبة التي حملها الرسل تترى، وإنزال الكتاب يجدد اللاحق السابق، وبالصلاة الواصلة دائماً بالله.

ومهما فتن الزمان الإنسان بعد عهد الرسل (عليهم الصلاة والسلام) والكتاب وتقادم عليه الوصل وتناول الأمد فنسى الهدى وانقطع بعالم الشهادة والدنيا عن آيات الله، بل إذا تعامل مع الرسالة والكتاب تزويراً وتحريفاً وقامت كل حياته تعبيراً عن انصرافه عن أصول الوحدة في الدنيا وعن أصول الرسالة فإن الله قد يمن عليه بالتوبة فيعود ويجدد نفسه ويحيي الأصول ويتذكر صلته بالله والرسالات والكتب ويبقى ثابتاً موحداً السماء بالأرض والغيب بالشهادة والدنيا بالآخرة.

القرآن موحداً للكتب الأولى وسيرة الرسالة:

لقد أنزل الله القرآن المجيد، خاتماً للكتب التي وعد الله بها الإنسان منذ هبوط آدم عليه السلام أن تقبل تنتزل عليه الآيات التي تصل بالله الواحد وبالغيب هدى واحد المغزى عبر قرون ذرية آدم وأممها. وقد نزل القرآن موحداً إلى الكتب الأولى ومُصَدِّقاً للكتب بين يديه ومهيماً، ولم ينزل القرآن ألواحاً أو كتاباً أو جملةً واحدة ولكنه رتل ترتيباً ليتوحد مع سيرة النبي الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم ورسالته في البلاغ والبيان قولاً وعملاً، عبر حياته وحياة أمة الجماعة المسلمة التي يقودها إذ تفاعلت واتحدت

كلها مع القرآن، فهو يهديها ويعملها ويزكيها ويعظها ويقومها حيث تخطئ ويصدقها ويدفعها حين تصيب، ينتزل أحياناً قبل حركتها وأحياناً بعد حركتها، وأحياناً أثناء حركتها فأصبحوا يتلون القرآن ويتلون رشده علماً وعاطفةً ويتلون هديه قولاً وعملاً. وقد مثل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومن معه من المسلمين شبكة إنسانية موحدة تتحرك وتتصاح وتتعاون بدءاً من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى ذوي قرياه وأهله ثم أصحابه ثم من يواليه هجرةً ونصرةً، ثم من حوله من أبناء أمة الإسلام رجالاً ونساء. إن سنة الله - سبحانه وتعالى - في الهدى وسنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في أمانة الرسالة وسنة الصُّحبة المسلمة في الطاعة صارت كلها سنة واحدة متحدة بالقرآن.

القرآن آية لوحداية الله:

لقد جاء القرآن آية لوحداية الله، لا بدعوة نصوصه فحسب، بل بوحدتها، فكما يرى المؤمن في سلامة السموات والأرض من الاضطراب والفساد نقياً للشرك وآية للتوحيد ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ وكذلك يرى المؤمن وحدة الله جالية في وحدة القرآن ونظامه ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾ ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ فأيات القرآن في وحدة، مهما تكاثرت وتنوعت فيها الألفاظ والمعاني. أما لفظ القرآن فهو بلسان عربي مبين. والعربية موحدة الأصوات والجذور، لا تضطرب بمخلطة بأصول من لغات وألسنة شتى. وعربية القرآن أجلى وحدة واتساقاً من كل كلام عربي. وأما معاني القرآن فهي موحدة آيات وسوراً، ووحدة الآيات المتلوة في كتاب الوحي تتداعى مع وحدة آيات الله المجلوة في كتاب الكون والحياة والوجود، كما يجدها الإنسان في فطرته وفكره، فالآيات في القرآن تتوارد وتصل مظاهر الخلق المتكاثرة في الكون المشهود بأحوال الحياة الإنسانية المختلفة وحقائق الوجود مخلوقاً وخالقاً فالآيات تتوارد بكل ذلك موصولة معانيها موحدة مغازيها.

المدخل التوحيدي لتفسير القرآن:

إن خير اتصال بالقرآن هو التفسير التوحيدي الذي يتم عبر أصول هذه الوحدة الشاملة، وحدة الله المطلقة التي لا تتعرض لشبهة، ووحدة كلامها التامة التي لا يعثرها اختلاف، ووحدة القرآن محفوظاً لا يُحَرَّف ولا يُضَيَّع كسالف الكتب. ثم وحدة الإنسان

في فطرته وحواسه بالخلق الموحد في الكون والبشر، ووحدة حياة الإنسان عبر ظروف وصور المكان والزمان ووحدة الغيب والشهادة، ووحدة الرسل والرسالات والكتب ووحدة هدى الدين مهما تقلب الإنسان بين فتنة النسيان والذكرى أو الهوى والهدى ووحدة المصير والرجعى إلى الله.

فالتفسير التوحيدي اجتهد تحركه العظة والعبرة بما سلف في التراث الإسلامي، استدراكاً للقصور الذي غلب كثيراً، وللتقادم الذي وقع عامة، فغمّت بذلك الوحدة في فهم القرآن قواماً لحياة الإنسان. ومهما حفظ نص القرآن في الكتب والقلوب، فالإنسان عرضة لأن يتقدم أحياناً نحو القرآن بزواية خاصة من زوايا التوحيد، يفعل بها وينحصر حولها بما خصه الله من ابتلاء وبيئة وثقافة وكسب، ولذلك إنما تبدو العلة في كثير من مناهج التفسير المعهودة من حيث أنها فرطت في توحيد كلمات القرآن وآيه وسوره وتوحيد أصواته ومعانيه، إلى سالف التدين التاريخي ثم إلى واقع الخطاب المستمر منذ عهد التنزيل أبداً إلى حاضر حياة المسلمين والناس في الأرض وتوحيد أحكام شرعه وتكاليفه للإنسان مع أحكام قدره في الطبيعة، وتوحيد حقائق الغيب فيه إلى حق عالم الشهادة. وعموماً تعبئة كل معارف الإنسان وعلومه ومشاعره وتجاربه معاً نحو الاتحاد مع القرآن والقربى من الله.

التفسير التوحيدي وتراث علوم التفسير:

لقد توجه بعض المفسرين الأول بتقدير عظيم نحو سنة صدر تأريخ الإسلام المثالية وأشفقوا من نزوله تجربة خلفهم في التأريخ عن ذلك المثال درجة أو درجات فاتخذ أولئك المفسرون أسباب نزول الآي وأقوال السلف من الصحابة والتابعين والسابقين مدخلهم الأساس إلى فهم القرآن المروي المأثور ولذلك ربطوا معاني القرآن بحديثات الواقع قبل النزول مما ترويه قصص التأريخ الجاهلي أو تحكيه آثار الديانة الكتابية السائدة عندئذ لاسيما تدين بني إسرائيل والنصارى المنتفذ حول جزيرة العرب، وبذلك حوَصر كثير من معنى القرآن إلى فهم تأريخي لا يناسب توحيد القرآن هدياً أبداً وحفظه كتاباً خالداً إلى كل زمان ومكان، بل ينقطع عما يتجاوز ذلك بالأسباب الموضوعية لتطور الحياة.

وكم من مفسر عاش - من بعد - تجربة إقبال الأفواج من الشعوب والجماهير على ملة الإسلام، تتبين هدى التعاليم القرآنية وتتحرى إتباع الأئمة الهداة في تنزيل القرآن على مسالك حياة الناس أفراداً، فانفعل المفسر بثقافته الفقهية، ليدور مع الأحكام العملية في آيات القرآن، وانحصر جهده وانقطع عن النظر الشامل للكتاب، الذي جاء شاملاً موحداً لحياة الإنسان الفردية الخاصة وحياته العامة في المجتمع، ولما ضل مجتمع المسلمين عن رشد الحياة العامة - في القرآن - وعلاقاتها الاقتصادية والاجتماعية الكلية، وانحسر التدين ليتركز على الحياة الخاصة، لم يتبصر فقهاء الإسلام ومفسرو القرآن لاستدراك الخلل ومعالجة المرض، بل تركز الهمُّ عند غالب الفقهاء على فرغيات شعائر الفرد وفرطت وحدة الحياة بالقرآن.

ومن المفسرين - كذلك - من انشغل بالغور الثقافية للأمة وانفعل باتساعها المضطرد حيث سادت قضايا علم الكلام والمنطق والفلسفة، التي غزت مع غزو الإسلام للمجتمعات التي تحمل الثقافات الهيلينية، فعكف لمعالجة ما أثاره الوافد من قضايا ومشكلات فكرية، مكرساً خطابه لأي القرآن لتلك الزاوية، منقطعاً بها عن سائر العلوم وعن الواقع.

وإذ دخل غير العرب في الإسلام وأصبحوا السواد الأعظم لأُمتِهِ، وانتشرت كذلك علوم اللغة العربية ليتعلمها القادمون العجم، انصبَّ اهتمام بعض المفسرين على مسائل اللغة في بيان معاني الكلمات وتصاريفها ووجوه التعبير نحواً وبلاغة وإشارات للتأويلات والإعجاز فخفت واختفت - من بعد - معانٍ جلييلة لا يجد لها المفسر مدخلاً عبر المعالجات المشغولة بعلوم اللغة والبيان.

ولما استشرى وغلب الفقه الظاهر وتكاثفت تفاصيله التي تعالج الظاهر من سلوك المسلم، قام فقه الباطن مستدرِكاً على ذلك الغلو الظاهري بالحركة الصوفية. وقد بدأت وهي تنشأ استكمالاً لتوحيد التدين عبادة لله الذي يبصر القلوب من وراء مرأى الصور، ولذلك انصرف بعض المفسرين عن الوقوف عند ظاهر تعاليم القرآن حول سلوك الإنسان وكلامه ومعاملاته ونزلوا فقط إلى شعاب الإيمان وإلى وقع القرآن على نفس الإنسان تأملاً وتذكراً وخشوعاً واستغرق بعضهم في أعماق الباطن حتى انقطعوا عن وحدة الإنسان العابد بكل نفسه لله الواحد السميع البصير.

وفي عهد متأخر نشطت وراجت علوم الطبيعة والمجتمع، فتحرك مفسرون يكادون ينحصرون في آيات الطبيعة، وكأن القرآن رسالة لأحكام الله وأقداره في طبيعة الأشياء عبر السموات والأرض وعوالم الإنسان والحيوان، فقصر إسهامهم عن الرعاية الحق لرسالة القرآن في سوق الآيات من المطبوع المسير من أشياء الكون إلى الإنسان - محل خطاب الرسالة - ولتسوقه للإيمان بحقائق القدر المغيب وليسلم طاعة لأحكام الله في المشروع له وحيأ المخير فيه أمانة.

لقد شهدت تجربة النهضة الإسلامية الحديثة تأملاً منبسطاً مشرفاً على ظلال القرآن بأشدّ مما ينظر إلى ذات النص بهوم علوم التفسير ومناهجه، وقد أقبل عليه مفسره بثقافة واسعة وتجربة غنية ونفس شفافة وقادة بالموهبة والفن ولكن بانفعال عظيم بواقع أزمة المسلمين العامة، وواقع محنة حركة الإسلام الخاصة، وتصوب جل ذلك التأمل نحو الحاكمة قضية واحدة اعتبرها أساس الأزمة فغطت بأثرها كل ظلال مؤلفه العظيم.

الأزمة اليوم في مناهج التفسير:

هكذا جرت مصائر مناهج التفسير والمفسرين مع مصائر سيرة أمة الإسلام في التاريخ ومهما قصر بعض المفسرين بتصويب المنهج والنظر إلى هم مخصوص بعلم غالب عن المنهج التوحيدي الشامل لفهم القرآن ومهما بدا كسب بعضهم غريباً بعد تطور العلوم لدى الإنسانية وتقلب الهموم لدى الأمة التي يخاطبها القرآن فقد انحسرت - بفضل الجهد العظيم الذي بذله علماء التفسير - انحسرت ذخيرة عظيمة من تراث التفسير جزاهم الله خيراً عن تركتهم للخلف. لكن قرون الخلف في ابتلاء متجدد وتحديات متصلة متقلبة، فالذين جمدوا أو انحطوا كان لهم خير فيما حفظ من تراث، لكن الذين غشيتهم تذكرة وتوبة ونهضة، فإنهم يرون العلل التي أصابت فقه القرآن وتفسيره، أو يدركون المسافة والبين إذا قارنوا التفاسير القديمة بحاجتهم الحاضرة لفقه القرآن.

فالأزمة اليوم في فقه القرآن في التباعد عن التوحد بين مجتمع المسلمين والقرآن، وفي استشعار المسلم المعاصر أن بعض آي القرآن محفوظات مقدّسات لكنها ملفوظات لا يبلغ فقه مغزاها ومقطوعات منبثة لا تبدو له بينها علاقة اتساق ومجردات لا تستنزل بهديها في علمه وبمغازيها في واقع حياته الحاضرة، وكثيراً ما ترتب عن ذلك عزل القرآن

عن المسلم قراءة، بالمعنى الذي يحمله تصريف كلمة اقرأ في اسم القرآن، إذا بلغ المسلم الجهد في قراءته زيادة عن قرأ بالمد والنون فهو قرآن، أو عزل القرآن عن حق تلاوته في حياة المسلم، بالمعنى الذي يحمله تصريف كلمة تلا إذا بلغ الجهد في فعلها تمام الاتباع. وتلاوة المسلم للقرآن باللسان لفظاً للكلم، وبالجنان فهماً لمعناها وبالجراحة عملاً بمقتضاها. هكذا هجر القرآن واقصى من العلم ورفع عن سيرة الحياة فتطورت بمعزل عنه، أو عادت إليه بمتاب أجيال من المسلمين بعد اغتراب عن جملة مقاصد الدين وسلوك الدين ولكنها لم تستطع أن تقرأ القرآن في ضوء خبرتها الاجتماعية وكسبها من العلم.

إن هذه الأزمة هي الأكبر في حياة المسلمين والوعي بها هو الذي يعين ويدفع نحو التماس التفسير التوحيدي للقرآن، بما يعيده بياناً وهدى في علمهم، وبما يوحد إيمانهم وسلوكهم وقعاً على الحياة الموحدة كلها عبادة لله الواحد. أما غير المسلمين فقد فتن كثير من علمائهم ومستشرقهم بتوالي الآيات متنوعة المعاني والمغازي والقصص ولم تمنعهم كتب التفسير المنقول والتقديم على الفهم التوحيدي الذي يشرح الاتساق والاتحاد بين الآيات في محيط السورة ويبين خطاب القرآن وحياة الإنسان عبر العصور وتوهم غالب أولئك الأجنيبين عن ملة الإسلام ولسان القرآن أن القرآن عظيم لا تقوم فيه تراتيب محكمة تامة بين الآيات والصور ولم يروا فيه المقطوعات لا تكاد تقوم بينها رابطة.

التفسير الأتم اليوم للقرآن:

فالتفسير الأتم اليوم للقرآن ينبغي أن يتوجه بخطابه إلى الإنسان موحداً كلام الله لفظاً ومعنى وسياقاً ووقع تلك الوحدة على وحدة حياة الإنسان بظاهره وبباطنه، وعلموه وعقلياته، وشعوره وقلبياته، وحركته، وسعيه، كيفما كان منعزلاً لذاته، أو متصلاً بسائر البشر، وبالوجود المخلوق حوله، وبسيرته الممتدة بذكرى السابق، وظنون اللاحق، ومن عاجلة الدنيا إلى آجلة الآخرة، فأیما تفسير يتخصص بوجه من الوجوه يقصرُ قصوراً بيناً عن خطاب القرآن للإنسان الذي يجتمع فيه كل هذا المتفرق.

وإذا ابتلي الإنسان بالشتات والاضطراب لعارض أو مستقر من الشرك والكفر والجهل أو الشغل والنسيان والرياء، كان له أن يتوب ويجمع أمره في نظر وعمل يوحد الله وبفقه الوحدة في كلام الله المنزل، والخير - كذلك - في تفسير القرآن أن نتوب به ليصبح اعتباراً

بما سلف، وتوحيداً يشرح كتاب الله الواحد للإنسان ليوحد حياته إلى القرآن في كنف الوجود المخلوق الواحد.

فالقرآن، نور وكتاب مبين وآيات من البينات والهدى، وهو مصحف نراه ونمسه مطهرين ونستمسك به، وهو أيضاً لغة نتلوه صوتاً ونقرأه ونرتله باللسان ترتيلاً ولكن الكتاب قد يقدر في عرف المسلمين فيغدوا منظوراً ترجى البركة من مجرد وجوده المرئي الملموس، وقد يستكن في ملف أو حجب فلا يفتح ولا يقرأ ولا تشترك الحواس كافة في التعامل معه إلا حاستي النظر واللمس مصحفاً ممسوكاً لا قرآناً مقروءاً يتجاوب فيه اللسان مع النظر. وقد يكون الذي يحفظ القرآن عربياً جاهلاً غافلاً أو أعجمياً لا يكاد يدرك للأصوات العربية معنى. أو يافعاً صغيراً يتلو القرآن ملفوظاً بغير وعي أو فهم.

لكن التجارب الأبلغ مع حديث الله هو أن يُتلى بكل أبعاد الحواس: حاسة اللمس للكتاب تشير عاطفة الحب والتقدير وتعبر - كذلك - عن اخذ مضمونه بقوة وحاسة السمع التام لأصوات القرآن إذ لا تطرق طبل الأذن فحسب بل تنفذ إلى الوجدان، وحاسة العقل المتفقة مع القلب المنفعل، لا العقل الذي يتأمل في المعاني باردة مجردة. فتلاوة القرآن اتباعه باللسان توقيعاً وتجويداً ثم بالجنان تفقهاً وانفعالاً. وبذلك يوحد الإنسان ظاهره وباطنه مع القرآن والابتلاء أن قد ينفصل الإنسان جملة واحدة عن القرآن أو قد ينفصل فيه لسانه عن جنانه وظاهره عن باطنه، فالقرآن كتاب ملموس وصوت مسموع ومعنى مفهوم معاً ولا يفسر القرآن من لم يجمع وقعه في يده ولسانه وأذنه وفي نفسه.

لغة القرآن في اللغة العربية:

القرآن كتاب عربي، واللغة العربية صوته ومعناه، وقد تنزلت حروف العربية في فواتح السور (ألم - كهيعص - حم - عسق -) وغير تلك الحروف إشارة إلى أنه مركب من عناصر اللغة العربية لفظاً ومن ثم معنى، والعربية يكاد يبين اليوم - في سياق تطور علوم اللسانيات - إنها أهم لغات البشر. وقد تكون لغتهم مستقبلاً في الجنة. وحروفها لفظاً كل يشير إلى معنى، وتتصل بعضها إلى بعض لتركب معنى الكلمات، فهي لغة لم ترتق من جذور شتى وأصول متباينة، بل من أصل واحد فلا بد لكي نوحّد الجهد ونصل إلى معاني القرآن ونفسره من تصريف الجذر في كلمات العربية ليتسق المعنى مع تركيب الحروف

وحركتها في الكلمة والكلمات وتصريفها نطقاً وتقدير مكانها نحواً ودلالاتها وعلاقاتها بياناً وبلاغة وجمالاً، ولفصل الآيات حرفاً وكلمة وجملة ونصل معانيها ودلالاتها بل ويصل كل آية لما يليها من آيات مبنى ومعنى ونصل أول السورة إلى آخرها ونوحد كل القرآن في نسق متسق.

والقرآن لغته واحدة ثم اصطلاحه واحد. فالكلمة في مختلف المواقع من القرآن بتصريفاتها المختلفة - ترجع إلى معنى أصيل واحد، قد يكون واسعاً يتحرك في مدى المعنى حيثما درج السياق، وكما نتبين من كلمة صوبت نحو الحقيقة بمدلولها لا مجازها أو تحركت بالسياق إلى كناية أو استعارة فنتبين ورودها في القرآن لنفقه الاصطلاح القرآن في معنى تلك الكلمة مقروءة في السياق. وذلك هو تفسير القرآن لغة بالقرآن الذي جرت عليه بعض التفاسير المعهودة.

خطاب القرآن عبر الزمان والمكان:

تنزل القرآن خطاباً في زمان ومكان معين، إذ كان للكلمة مدلول وفق ظلالها الاجتماعية والطبيعية في بيئة التنزيل، ولكن الكلمات القرآنية تتطور في سياق الزمن المتعاقب وتتقدم لغتها كما تتطور كل اللغات الحية فلا تجمد أو تتخلف، فالكلمات قد تتبدل إحياءاتها ومعانيها فتخبث الكلمة الطيبة وتطيب الكلمة الخبيثة. وقد يكون معنى الكلمة واسعاً ولكنه يتخصص باصطلاح الناس عليها واستعمالهم المحدد لها وقد تنقلب من خصوص إلى عموم وكذلك حال المخاطبين بالقرآن، حيث وحين تختلف بيئتهم وتتطور، لا بيئة اللغة ولكن بيئة الثقافة كلها، وما يعهدون من عرفهم ومصطلحهم اللغوي عندما ينتزل عليهم الحكم، أو ما يقع في نفوس الناس بأثر البيئة من حولهم، وذلك كله لا بد من استحضاره لبيان عامل تأريخ الكلمة العربية الواردة في القرآن والتفسير وفق مصطلح كلماته وجمله وآياته وحسب وقعها مفهوماً على المخاطبين عند التنزيل. فالتفسير يذهب إلى المعنى في العصر الحاضر وما بعده، ذلك أن القرآن خالد لا تغشاه تطورات المصطلح والعرف اللغوي العربي الذي يتطور ويتحرك مع ترقى الدين وتدنيه، ومصائر الحياة وآثار التفاعل مع اللغات والحضارات.

القرآن والنظم العربي:

وإذا كان ينبغي توحيد أصوات القرآن بالمعاني فإن للقرآن وقعا ونظماً ونغماً خاصاً في لغته وفي أصل بناء اللغة العربية، وقد نشأ الشعر العربي وأصبح كله موزوناً بالنظم والنغم، ولكن القرآن ما هو بالشعر رغم ما نسمعه في آياته وفواصله من نغم، فالآيات لا تلتزم ميزان الشعر ببحر منظوم، وفاصلة لا يخرج عنها إذ لا يغلب النغم والإيقاع في أي القرآن على المعاني، كما نعهد عند بعض الشعراء، فيهيمنون بقولهم في كل واد، لكن لغة القرآن لا تقتصر على المعنى باستعمال اللفظ المنثور، والصوت المختلط بل تحرك طاقة اللغة كلها في وقع المعنى المفهوم وإيقاع الصوت المنغوم. ولغة القرآن توحد بين خير ما في النثر وخير ما في الشعر فقد جاء بحروف عربية وعبارة مبينة جميلة، ولكنها معجزة لأهل الشعر والنثر وهذا التوحيد هو الذي يعين من يفسر القرآن ليعلم النفوس معاني أحكم تقوى مما يلقي الشعر وأبلغ دفعاً مما يؤدي النثر المعروف. فالقرآن حكمة وميزان تتحكم وتتعدل معانيه لاسيما أن السورة هي بالاسم جمع معان محاطة بسور واحد. وكثير من المفسرين القدامى كانوا يقفون لدى معنى الكلمة والجملة فضلاً عن تفسير معناها في سياق الآية ولكنهم قليلاً ما يمشون وراء ذلك فيصلون الآية بالآيات قبلها وبعدها، ولكن السورة في القرآن موصولة آياتها ترتيباً وتعاقباً وإيقاعاً وجرساً موحدة كلها من المفتتح إلى المختتم.

ان السورة والآيات التي تنزلت تعاقباً، كانت موصولة موحدة في معانيها مندرجة بذلك بما هو موصول موحد معه سنته، ويجتهد من حوله ليوحدوا سنة سيرتهم إلى سنة الله والرسول. فسنة الإسلام من مكة إلى المدينة موصولة بالقرآن المكي فالمدني نزولاً وتعاقباً، حتى انتهى تعاقب السور إلى الترتيب التوقيفي للمصحف من الفاتحة إلى الناس، تتولى السور منسوبة إلى مواقع النزول والمعاني موصولة خطاباً خالداً للناس عبر التاريخ لا عبر السيرة الأولى فحسب، فتناسب الآيات والسور وتوحدتها، نور يهتدي به المفسر تلاوةً لسياق القرآن بغير انقطاع لنوره الهادي.

الآيات في كتاب الكون والحياة موحدة للآيات في كتاب الوحي والقرآن:

ان معاني آيات القرآن تتصل متحدة بالوجود الكوني كله فذكر آيات الله في طبيعة

السما والارض قد يتواصل بذكر آياته - سبحانه - في طبيعة النبات والحيوان، وطبيعة الإنسان خلقاً ومصيراً وفكراً وعاطفة وانفعلاً وفطرة ثم قد يترتب على ذلك - في ذات سياق المتتالي من آيات القرآن - آيات شرع وأحكام، تخاطب الإنسان وما حوله بالتدين ظاهراً وباطناً نفساً ومجتمعاً، محلاً وعالمًا، حاضراً ومآلاً، ثم قد يؤصل ذلك على ذكر الله واليوم الآخر، فالقرآن رسالة هدى لحركة الإنسان تصله بالكون والوجود والظرف حوله وتذكره بالمصدر الواحد والمصير الواحد وتحضره للاستجابة لابتلاءات الحياة بما ينبغي، قياماً بتكالييفها تفاعلاً مع صروفها ميلاداً أول أمره ومعاشاً أو سطه ومصيراً آخره.

فالقرآن علم وحكمة وشريعة ووصية ونذارة وبشارة من الله ومن ساقه التفكير إلى توحيد واقع الوجود والحياة والكون ساقه التفسير إلى وصل آيات القرآن التي يرد فيها ذكر ذلك كله بالتالي يرد فيها الذكرى والعبرة والهدى للإنسان. فالتفسير التوحيدي يوحد معاني القرآن المتعاقبة المتواصلة لا يركز الرؤيا على حقائق الطبيعة وآيات الوجود أو آيات الشريعة وأحكام الحياة ثم يفلت من وحدتها ورباطها المتوالي.

إن الحياة كلها سيرة واحدة للإنسان، والقرآن ينزل حكمه للحياة كلها، لا يقتصر أثره على صحائف ملموسة أو قراءة مسموعة أو معاني مفهومة بل هو كل ذلك موصولاً بالعمل والتلاوة الحق لا تصيب جانباً من الحياة وتغفل جوانب من تلاوات فعلية أخرى. وعمل الصالحات الذي يقتضيه القرآن لا يتخصص بنشاط دون سائر الحياة بل الأعمال التي نسميها خشوعاً وأدباً وأخلاقاً والتي نسميها سياسة بجملة علاقة الإنسان بالسلطان، والتي نسميها اقتصاداً لكسب المال وإدارته بين الناس أو فنوناً يعبر الإنسان فيها عن الجمال، كلها موحدة موصلة ببعضها نسميها منهاجاً وعبادة وديناً لله الواحد. فتلاوة القرآن هدى كل الحياة لكل الدين، ولا يمكن أن يفسر القرآن مقسماً أو مجزئاً بل موحداً يحفظ هديه جميعاً للحياة كافة، لا يقطع أو يهمل بعضه أو تعطل أحكامه فينقطع الإيمان عن العمل، أو خاص الحياة عن عامها أو بعضها من بعض.

خطاب القرآن للإنسان:

الإنسان كلٌّ واحد، إن ولد عقله فكراً وفلسفة أو منطقاً وتدبراً أو انفعلاً قلبه انطباعاً

عاطفياً بالحب أو الكره أو الخوف أو الرجاء فالقرآن يخاطبه - كذلك - عقله جداً بالحجج، وقلبه يحركه بالعظات، وباطناً تذكراً وتوكلاً وتقوى، وظاهراً طعاماً وكلاماً وسعيّاً واستغلاً واستعمالاً لما خلق الله، فالقرآن يوحد حياة الإنسان عبادة لله، والتفسير التوحيدي للقرآن ينبغي أن يجمع كل ذلك الخطاب موصولاً لا يقف عند الجدليات أو الوعظيات أو الظاهريات من معاني الآي.

والإنسان قد يكون عالماً مثقفاً بصيراً أو أمياً قل كسبه من العلم لكن القرآن يخاطبهم جميعاً، ويوحد بعضهم إلى بعض والإنسان قد يكون ذا عقل سديد رشيد وقد يكون منفعلاً شديد العاطفة، وقد يكون مزاجه وهمه في الدنيا مصوباً إلى مقصد في الحياة تشده ظروف الابتلاء والتحدي أو تحركه الشهوة والعادة. فان الله لا يكلف نفساً إلا وسعها لكن القرآن يوحد جهد الناس ومختلف اهتماماتهم إلى قدرهم من الابتلاء والتفسير التوحيدي خطاب للجميع بمثل ما يوحد هدى القرآن الجامع.

إن القرآن يوحد الحوادث التي قد يرويها المفسرون أسباباً للنزول بكل بيئة التنزيل من قبل ذلك الحادث وبعده، والحالة العامة للواقع الذي جاء إليه القرآن وهو يرجع بالزمان ويوحده إلى قبل وقت التنزيل فالكتاب الخاتم هو من كتاب الله الذي ينزل منذ أول عهد الرسالات ولا بد لمن يقترب للقرآن وفق منهجه التوحيدي أن يربط القرآن المصدق المهيم بالكتب التي نزلت قبله فهي أيضاً خطاب الله الواحد وفيها علم الحق من الغيب وفيها الشرع تكليفاً حسب ابتلاءات الظروف، ولكن فيها عبرة باقية، وكل ذلك منزل لا على أولئك فحسب ولكن علينا نحن المخاطبين بالقرآن وقد حفظ الله القرآن ولم ينس ولم يحرف ولم يجدد بكتاب جديد، لكن علينا أن نصله بتاريخ الحق الخالد وبحاضر الدين في ابتلاءات الحياة اليوم، وبمستقبل الأيام، فالدين محفوظ يتجدد بحكمته ومقاصده ومغازيه لا برسالة جديدة.

وتوحيد خطاب القرآن كله ماضياً وقادماً لازم للتفسير التوحيدي للقرآن لأن القرآن جاء مصداقاً مهيمناً لكل ما سلف، باقياً هادياً لكل ما خلف، ومعانيه لا تحاصرها ساعة النزول بل تتجلى ببيان حيثما التمس بل حين تبسط تجلياتها وتأويلاتها عبر الزمان.

القرآن خطاب لكل مكان وزمان :

لقد نزل القرآن على العرب خاصة وما حولهم، ولكنه خطاب لكل مكان على ذات

منهج التوحيد الذي يوحد الزمان ويوحد السورة إلى ما يليها من سور، ويوحد الكون والحياة ظاهراً وباطناً عقلاً وعاطفةً زماناً ومكاناً قريباً وبعيداً. لقد تنزل القرآن، ولم ينهض أو يبعث معه مفسرون مختصون من حوله يبينونه للناس، وقد بين الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بعض معانيه، وقد بين بعضها منها بعض الصحابة العلماء أو من بعض عاينهم متفاوتين في حسن البيان. لكن القرآن كان يخاطب حتى الكتبيين والجاهليين مباشرة ويخاطب الناس كافة يومئذ وإلى يوم القيامة. فالتفسير التوحيدي يخاطب المعاصرين بالقرآن وفق ثقافتهم التي يقومون عليها الآن ويخاطب زمانهم ومكانهم ولغتهم حسب نصيبهم من اللغة.

فإن كانوا عرب اللغة يوسع لهم فيها ويوحدها إلى لغة القرآن، وإن عجم اللسان يترجم إليهم معاني القرآن لأنهم مخاطبون بالقرآن أيضاً، ومهما يكن الاضطراب الذي وقع على غير العرب من جراء ترجمة التفاسير على القرآن والتي قصر أغلبها من الوصل بين اللغة والمعاني والجمل والآيات والسور وبين الخطاب النازل من الله والإنسان المخاطب في واقع كونه وحالته وسيرته وثقافته، ولئن تزايد الاهتمام بالقرآن من قبل المسلمين وغير المسلمين، ورجع إليه كثير من هؤلاء وأولئك فإن الحاجة اليوم قائمة لأن يؤس التدين في أمس انحطاط عصور المسلمين وظهور الإسلام اليوم في حاضر حياة المؤمنين ببعث وإحياء ونهضة، الحاجة قائمة للخطاب بمعاني القرآن الموحدة في أصول الدين خطاباً للعرب والعجم والعالمين. سواء المؤمن بالدين والقرآن والكافر بهما غفلة أو ملته، وذو الكسب المحدود من علوم الدنيا ومتاعها وخبرتها أو ابن حضارات الماضي والتراث، وحامل روح العصر الحاضر والخارج إلى المستقبل المرتقب.

مدخل جديد لتفسير القرآن القسم الاول: التفسير المعادلاتي

غالب حسن

(١)

(الفكرة)

تسود القرآن الكريم مجموعة كبيرة من المعادلات، هذه المعادلات ذات طبائع متعدّدة متكرّرة، فهناك المعادلة الكونية والاقتصادية والأخلاقية والسياسية، فالقرآن كثيراً ما يربط بين عنصرين على نحو ما. وهذا هو مقصودنا بالمعادلة.

قال تعالى: ﴿لئن شكرتم لازيدنكم﴾. قال تعالى: ﴿ان تنصروا الله ينصركم﴾. قال تعالى: ﴿ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار﴾.

فنحن هنا امام علاقة ما بين موضوعين (الشكر وزيادة النعم، الركون الى الطغاة والمصير الجهنمي...)، اي اننا في مواجهة معادلة. وتحدّد هويّة المعادلة من الطبيعة العامّة للعناصر المكوّنة لها. كما ان طبيعة العلاقة لها دور في تحديد هذه الهويّة او الصيغ.

المفسرون القدامى والمحدثون كثيراً ما يلتقطون هذه المعادلة او تلك، وكثيراً ما يعملون مشكورين على تشخيص العلاقة بين الشقين، سببيّة ام شرطية ام... وقد قرّبوا بذلك فهم كتاب الله تعالى للناس وزوّدوا الفكر الانساني بمادّة قرآنيّة غزيرة رائعة. ولكن في الحقيقة ان هذا لا يكفي، ذلك ان المحاولة هذه تعبر عن جهد منصب على المعادلة كهيئة قائمة بذاتها، تتجسد بين شقين، والجهد المذكور يتردّد في فضاء معادلة مُسمّاة بموضوعيها في حين ان القضية يجب ان تتخذ طابع المنهج ثم نفسّر المعادلة على ضوء هذا المنهج ذلك ان كل معادلة مجموعة من المقتربات والنقاط والاشارات. للمعادلة طرفاها، وللمعادلة جذرها، وللمعادلة شروطها، وللمعادلة نتائجها. كذلك للمعادلة معاملها. والمعادلة قد ترجع الى ما هو اوسع منها... وهكذا... وعليه: يمكن

ان نقول: ان هناك ما نستطيع ان نعنونه بـ (التفسير المعادلاتي للقرآن الكريم).

(٢)

(المنهج)

نحاول الان ان نطرح بعض معالم هذا المنهج عبر نقاط متسلسلة، وهي:
أولاً: تحديد المعادلة بطرحها الاولي، اي تشخيص الآية ذات البنية المعادلتية المثبتة بطرفيها او شقيها او عنصرها... او كما قلنا: ان هذه المعادلة قد تكون ذا منحى عقيدي او ذا رؤية اجتماعية او طرح اقتصادي... وفي الواقع ان اكثر من معادلة ومعادلة في الخطاب القرآني قد تتجسد في اكثر من آية واخرى، ومن المستحسن هنا اختيار الآية الواضحة البينة. ولا مانع بطبيعة الحال درج الآيات الاخرى حسب تسلسل درجة الصراحة وعمق الانكشاف.

ثانياً: نحاول جهد امكاننا اكتشاف (مُعَزِّز) للمعادلة المثبتة، وذلك مثلاً - اذا وجدت اية تعقد علاقة اثبات بين ضدي موضوعي المعادلة (الآية) التي هي محل التجربة والدراسة والنظر، فالقرآن الكريم يبيّن علاقة اطراد بين الشكر وزيادة النعم، فهل هناك نص قرآني يوضح هذا الاطراد بين كفران النعمة والقحط مثلاً؟

ثالثاً: لا بد ان نقوم بعملية تعريف قرآني دقيق لكل موضوع من موضوعي المعادلة القرآنية. بل هو الخطوة الثانية بعد تشخيص المعادلة. وفي اعتقادي ان هذه الخطوة في غاية الضرورة لا مكان التسلسل المنطقي الصحيح لفهم المعادلة كفضاء وبناء ونتائج. ورابعاً: العودة بالمعادلة الى معادلة اوسع، اي نحاول ان نجعل منها مصداقاً او فرداً لبنية معادلاتية ذات مجال اشمل ومضمار اكثر مدى.

خامساً: تثبيت جذر المعادلة المسؤول الحقيقي عن انبعاثها وتأسيسها وصيرورتها، ومتابعة حركة المعادلة على ضوء الجذر المؤسس.

هذه اهم خطوات المنهج. وهي خطوات عامّة. وقد لا نجد كل فقراته موقعاً تطبيقياً في العمليّة. اي في تفسير المعادلة منذ طرحها وحتى اكتشاف جذرها المكوّن.

(٣)

(نموذج تطبيقي) / معادلة اخلاقية

قال تعالى: ﴿لئن شكرتم لازيدنكم﴾.

هذه الآية الشريفة عبارة عن معادلة واضحة. لها طرفان مشخصان بصراحة، هما على

الترتيب:

١- الشكر.

٢- زيادة النعم.

وتقرير المعادلة هو:

ان الشكر يؤدي الى زيادة النعم، وبعبارة اكثر انسجاماً مع فكرة المعادلة، ان هناك علاقة اطرادية بين الشكر وزيادة النعم. وهو ما يعرف بلغة الرياضيات (المعادلة الأسية)، ومفادها ان اي تغيير طفيف في احد طرفي المعادلة يستتبعه ازدياد مطرد في الطرف الثاني.

اذن، هذه المعادلة تتقوم بطرفيها من جهة وبطبيعة العلاقة المنعقدة بين هذين الطرفين من جهة اخرى.

وقبل ان نلج في تتبع خطوات العمل. علينا ان نعرف امرين:

اولاً: ما هو الشكر؟

ثانياً: ما هي النعمة؟

الشكر في نطاق الفكر الأخلاقي الاسلامي تصور النعمة و اظهارها، ويعود في الأساس الى اصله اللغوي الذي هو (الثناء) باللسان على انسان بمعروف يؤليه كما في معجم مقاييس اللغة. وكما في فروق اللغة: الشكر: هو الاعتراف بالنعمة على جهة التعظيم للمنعم. وعلى هذا الاساس وبلحاظ مجموعة مقتربات لا مجال لبيانها هنا، فان الشكر في فكرنا الاسلامي على ثلاثة مستويات:

المستوى الأول:

الثناء القولي، المدح والإطراء وربما الاعتراف باللسان، وفي ذلك قوله تعالى: (اشكر لي ولوالديك).

المستوى الثاني:

ابرار النعمة و اظهارها للعيان بالمستوى الذي يُبدي نعمة الله للخارج والعيان (وامّا بنعمة ربك فحدث).

المستوى الثالث:

العمل بتعاليم واوامر المنعم، طاعته والسير في فلك ارادته التشريعية والاخلاقية والقانونية، وهو - كما يبدو - مفاد قوله تعالى: (اعملوا آل داود شكراً).

هذه صورة موجزة مكثفة عن معنى الشكر في القرآن الكريم. شكر الله تعالى، ونكتفي بهذا المقدار السريع لانه كمدخل وليس كموضوع.

اما النعمة فهي الحالة الحسنة في اللغة، والثُّمَاءُ بازاء الضَّرَاءِ. والثُّمَى نقيض البؤس، والنعمة في القرآن الكريم وبلحاظ نسبتها الى الله هي هذه الخيرات والبركات التي يزخر بها الوجود، ﴿وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها﴾. ومنها نعمة الایجاد والحياة بكل ما يعينانه من مفردات ودلالات. ومنها نعمة الايمان والاسلام. ومنها نعمة العقل والبصر والسمع... الخ. وهي كلها من الله وبفضله ورحمته جلّ وعلا.

والى هنا استفدنا ما يلي:

انّ شكر الله تعالى، لساناً او اظهاراً او عملاً... يؤدي الى اطّراد النعم واتساعها وتكثرها وتولّدها، وبطبيعة الحال، ان هذا الاطّراد يتأثر بمستوى الشكر وبسعته وكَمِّه وعمقه، فالشكر على مستوى الاظهار أدعى في مدى التأثير من الشكر على مستوى اللسان، مثلاً، والشكر الذي هو افراز المستويات الثلاثة في آن واحد... اكثر فاعليّة في تحقيق النتائج المترتبة من الشكر الذي هو على مستوى واحد. وهكذا.

اعتقد من هذا العرض السريع المتلاحق الموجز تكون المعادلة قد اكتسبت شيئاً من الوضوح النسبي الذي يؤهلنا للدخول في المرحلة التالية.

هل هناك ما يعرّز هذه المعادلة في القرآن الكريم؟
في الحقيقة: من السهل جداً العثور على مثل هذا الدليل المعضّد او هذا المعرّز من تضاعيف الخطاب القرآني الكريم.

قال تعالى: ﴿وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾.

والكفر بنعم الله. هو عدم اضافتها لله جلّ وعلا بالشكر لساناً او طاعة او اظهاراً كل على انفراد او معاً، بأي صورة كان ذلك. ومن الواضح جداً العلاقة القوية المتينة بين موضوعي المعادلة المطروحة.

✽ الكفر بالنعمة.

✽ الجوع والخوف.

وكما هو معروف ان كفران النعمة ضد شكرها او بالأحرى الشكر عليها، كما ان زيادة

النعم على الضد تماماً من الجوع والخوف.

اذن هناك ما يُعزز المعادلة التي هي موضوع النموذج (الشكر ← اطراد النعمة) وذلك من خلال العلاقة الثابتة بين نفي العنصرين او الشقين (الكفر ← الجوع والخوف). ويمكننا ان نعثر على اكثر من آية في سياق هذا التعزيز.

هنا سؤال... ولماذا لا نجعل من معادلة هذه الآية هي المشروع، وقوله تعالى: (لئن شكرتم لازيدنكم) هي المعزز؟. وهو سؤال مُسوَّغ ومبرر ومعقول. ولا يوجد اي مانع من القيام بهذه المحاولة كما انها لا تضرّ بالفكرة على الاطلاق، والموقف متروك لذوق الباحث والدارس، ولكن اعتماد الايجاب أولى من السلب في مثل هذه المجالات. اذن الى هذه اللحظة نكون قد انجزنا الخطوات التالية:

- * تشخيص مشروع المعادلة: ﴿لئن شكرتم لازيدنكم﴾. (الشكر ← الزيادة في النعم).
- * تعريف شقي المعادلة: (الشكر: الثناء، الاظهار، الطاعة النعمة: الخير والبركة...)
- * العثور على المعزز: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾.

* * *

وكان الآن طرح السؤال التالي:-

هل هناك معادلة اوسع بحيث تحتضن وتتضمّن معادلة المشروع؟! وفيه الواقع على مستوى قوله تعالى: ﴿لئن شكرتم لازيدنكم﴾ والمتمثل بالرسم (الشكر ← الزيادة) يمكن ان يندرج في اطار قوله تعالى في محكم كتابه: ﴿الَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾.

كيف؟ ان الشكر وبأيّ مستوى من المستويات فردٌ من افراد الذكر، او هو ذكرٌ على ايّ حال، ذكر لساني او عقلي، بل لعلّه من افضل واشرف انواع الذكر الواردة في الشرع الاسلامي او الفكر الفلسفي.

وانّ اطمئنان القلوب يتجسّد في قضايا كثيرة، ولعلّ من هذه القضايا هو زيادة او اطراد النعم. قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَحُبٌّ خَيْرٌ لِّشَدِيدٍ﴾. وقال تعالى: ﴿وَتَحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾. وقال تعالى: ﴿... فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ، الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾. فان وفرة النعمة وتناميها وتكثرها يَسِرُّ القلوب ويبعث الاطمئنان في صميم الذات

الانسانية. وهي مسألة حسية متوفرة في داخل سلوكنا وتصرفاتنا، كما ان تراجع النعم وانحسارها يبعث القلق والهم والاضطراب.

اذن وتأسيساً على ما مضى يمكن ان نتصور اندراج المعادلة ﴿لئن شكرتم لازيدنكم﴾ ضمن اطار اشمل واوسع وارحب، هذا هو قوله تعالى: ﴿الا بذكر الله تطمئن القلوب﴾. لنقرأ:

قال تعالى: ﴿الا بذكر الله تطمئن القلوب﴾.

قال تعالى: ﴿لئن شكرتم لازيدنكم﴾.

وبهذا نكون قد انجزنا اربع خطوات...

الخطوة الاولى: طرح المعادلة.

الخطوة الثانية: التعريف بالشقين.

الخطوة الثالثة: عنصر التعزيز.

الخطوة الرابعة: الاطار الاوسع ﴿الا بذكر الله تطمئن القلوب﴾.

* * *

ولكل معادلة جذرها الذي تنشأ منه اساس تكويني وتأسيس تتبع من داخله وتستمد منه حيويتها وزادها. فالمعادلة المطروحة ﴿لئن شكرتم لازيدنكم﴾ تتركز الى جذر تأسيسي حيوي ناشط فاعل، له القابلية على ترسيم وصياغة سلسلة من المعادلات الضخمة.

قال تعالى: ﴿فاذكروني اذ كركم﴾. هذا هو المنشأ الاول، الجذر البعيد، القاعدة القصية، المنبع الحيوي، انه ذكر الله تبارك وتعالى.

ومن تقدير الرحمة ان تقتزن المعادلة المشروع بالجذر على نحو لاصق وتابع ومتفرع.

قال تعالى: ﴿فاذكروني اذ كركم واشكروا لي ولا تكفرون﴾.

قال الطبرسي: الذكر: حضور المعنى للنفس وقد يكون بالقلب وقد يكون بالقول، وكلاهما يحضر به المعنى للنفس.

وقال ايضاً: قيل معناه: اذكروني بطاعتي اذ كركم برحمتي... عن سعيد بن جبير رحمه الله.

وقيل معناه: اذكروني بطاعتي اذ كركم بمعونتي... عن ابن عباس.

ومهما يقال، فإن مدى الجذر اوسع ممّا قاله سعيد ومما قاله ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: اذكروني بالاستغفار اذكركم بالتوبة. اذكروني بالشكر اذكركم بالاستزادة. اذكروني بالدعاء اذكركم بالاستجابة... هذا هو مدى الجذر.

نحن هنا نقوم بعملية هي اشبه بعملية الاشتقاق الرياضي. معرفة معادلاتية تتولد بعضها من بعض. لنقرأ هذا المسلسل القرآني الرائع:

﴿اذكروني اذكركم.....﴾. ﴿الّا بذكر الله تطمئن القلوب...﴾. ﴿لئن شكرتم لازيدنكم.....﴾.

واذا اردنا ان نوزّع هذه الآيات ضمن عناوين نظمية مؤسّسه. يمكن ان نطرحها وفق التصور التالي:

اولاً: الجذر: فاذكروني اذكركم...المفسّر.

ثانياً: المجال: الا بذكر الله تطمئن القلوب... الاطار الاوسع.

ثالثاً: المصداق: لئن شكرتم لازيدنكم... المعادلة المشتقة.

وبهذا نكون قد انجزنا الخطوة الخامسة التي هي: (تعيين الجذر المؤسّس).

وفي الواقع لم يكشف الجذر المذكور بعملية تفسير أولي سريع، بل امتدّت صلاحيته لمعالجة اقصى اطراف المعادلة / المشروع. اقصد طرف الاستزادة، فان الجذر قد احتاط لها بمبرر ميتافيزيقي يرتبط بالغيب ارتباطاً سببياً وثيقاً. قال تعالى: ﴿... ولذكر الله اكبر﴾. ان انعكاسات ذكر الله تعالى على الذاكر في مدياتها وموجها تتجاوز الى حد كبير كل مُعطيات الذاكر بحق الله جلّ وعلا، بل لا توجد هناك مناسبة للمقارنة او الموازنة بين العطائين أو الأثرين، بل المقارنة منتفية، لأن معطيات اي عبادة انسانية تعود على العابد نفسه وليس لها أيّ عائد على الله تبارك وتعالى... وبهذا نقتص نقطة التفسير في الجذر للمعادلة المشروع في اقصى طرفيها، ذلك ان ذكر الله تعالى يتجاوز في استدعاء رحماته وعطائه ما ينتفي معه كل عطاء من جهد الذاكر الى جانب الله سبحانه. فالانسان عندما يشكر الله انما يذكره. وجزاء من الله على ذلك يذكر هذا الشاكر برحمته على مديات غير محسوبة ولا محدودة. قال تعالى: ﴿وعطاء غير مجذوذ﴾.

* * *

ترى هل هناك معادلة بلا شروط؟

بطبيعة الحال... لا.

كل معادلة تتحقق على متن الفعل بشروطها. والمعادلة / المشروع لها شروطها الخاصة التي تنعدم بانعدامها. ويبدو ان اهم شرط في هذا الصدد هو الوعي، ان يعي الانسان الشكر. ان يفقهه بِسِرِّه العميق وبجوهره الذي يتميز به، ثم ان يكون على دراية راقية بمفهوم النعمة، ودراية مداها وانواعها. وقد صوّر أهل البيت عليهم السلام العلاقة الواعية بين الشكر والنعمة في اطار رائع من المعرفة الدقيقة الواعية. يقول الامام العسكري عليه السلام: (لا يعرف النعمة الا الشاكر ولا يشكر النعمة الا العارف).

وقبل ان اختتم هذا البحث السريع يحلو لي ان ادرج هنا المسلسل السابق على لسان أهل البيت عليهم افضل الصلوات:

✽ شكر النعمة اجتناب المحارم وتمام الشكر قول الرجل: الحمد لله رب العالمين. الصادق عليه السلام.

✽ من شكر النعم بجنانه استحق المزيد قبل ان يظهر على لسانه. امير المؤمنين عليه السلام.

✽ ان الله منّ على قوم بالمواهب فلم يشكروا فصارت عليهم وبالاً.

✽ لا يعرف النعمة الا الشاكر ولا يشكر النعمة الا العارف. الامام العسكري عليه السلام.

﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾

(٤)

(نموذج تطبيقي - ٢ -) / معادلة اجتماعية.

قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بَانَ لِلَّهِ لَمْ يَكْ مَغْيَرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بَأْنَفْسِهِمْ وَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾. والمعادلة واضحة، علاقة بين مصير النعمة من جهة وحقيقة المحتوى الداخلي للانسان من جهة اخرى. علاقة تأثير متبادل.

قال الطبرسي: معناه: بان الله لم يكن يزيل نعمةً أنعمها على قوم حتى يتغيروا هم عن أحوالهم المرضية الى احوال لا يجوز لهم ان يتغيروا اليها. وهو ان يستبدلوا المعصية بالطاعة وكفران النعمة بشكرها.

هذه هي المعادلة اذن... طرفان والعلاقة... معادلة كاملة، متوازنة، متعادله. ترى هل هناك ما يعزّز هذه المعادلة؟

قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَذَبْتَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبِرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّىٰ آتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأِ الْمُرْسَلِينَ﴾.

الصبر تعبير عن هيئة ذاتية نفسية تجسّد الايمان والصدق مع الله والمبادئ، اي عبارة عن محتوى داخلي ذي سياق عقيدي وفكري مشخص. وذي اتجاه مبدئي حازم وحاسم لا يتزعزع، واذا كان هذا هو المحتوى الداخلي، فإن نصر الله هو النعمة التي ترتبت كجزء على تلك المقدّمة. وبذلك تتحقق معادلة واضحة، وهي بلا ريب تعزّز المعادلة / المشروع. ولو أنّ هذا الصبر تحوّل الى جزع وملل وضجر، لتغيّرت النتيجة، واتجهت اتجاهاً مغايراً.

ترى هل هناك اطار اوسع؟

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّىٰ يَغْيُرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. فنحن بين يدي معادلة عريضة جداً، فان طرفيها يمكن التعبير عنهما برموز جبريّة كدوال، ولك ان تدرج تحت كل رمز ما تشاء من افتراض، سواء هذا الافتراض ينتمي الى الطرف الاول او الثاني.

✽ ترى هل هناك جذر مُفسّر لهذه المعادلة عبر حركتها؟

قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ✽ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ✽ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ✽ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾.

✽ ما هي ظروف واجواء تحقق المعادلة؟

الإصرار على الخطأ وعدم التبصّر وغلط الاسماع عن آيات الهدى والرشاد، فان مثل هذه الاجواء المشحونة بالعداء للحق والحقيقة توفر عوامل تحقق المعادلة في صميم الواقع. ولعل قوم نوح يجسّدون مثلاً تطبيقاً حياً في هذا المجال. وكل قوم يقتفون ذات السلوك وذات السيرة. قال تعالى: ﴿قَدِمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا﴾.

(٥)

(نموذج تطبيقي - ٣ -) / معادلة حضارية

من المعادلات الماضية الراسخة في تركيبة وذاتية الفكر الاسلامي المستوحى من كتاب الله تلك العلاقة الضرورية بين نوع الكلمة والوجود، لأن الكلمة في قاموس القرآن وبالتحليل الدقيق عبارة عن (فعل)، عبارة عن ممارسة حيّة تحمل في طيّها البعيد صبغة قائلها او بالأحرى فاعلها، فالكلمة ليست كياناً لغوياً مجرداً. وانما هي تجسّد ارادة. والارادة تفرز اثرأ. والاثر يخلق نظيره على امتداد طاقته وحيويته وقدراته.

تأسيساً على ما مضى تتكون لدينا معادلة. تكون فيها (الكلمة) المعادل الموضوعي (للفعل) وهو ما تقرأه في كتاب الله عز وجل. يقول تعالى: ﴿كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء * تؤتي اكلها كل حين...﴾.

وفي الحقيقة ان المعادلة واضحة في الآية الى درجة الاشراق. وبودي ان اقول ان (ك) هنا ليست للتشبيه المجازي بقدر ما هي لتجسيد الواقع او لتجسيد الكلمة كواقع، هذا الواقع يتمثل في النهاية فعلاً سارياً ماضياً مناسباً على مدى استعداده الفذ المستمد من نوع الكلمة وهويتها.

ان الكلمة الطيبة كفؤ الفعل الخير.

هذه هي المعادلة في صورتها الاولى...

الآية الشريفة التي تطرح هذه المعادلة تلحقها بالمعزز الذي من شأنه يفعل المعادلة في تضاعيف الاعتقاد وبنيات التصور. يقول تعالى ﴿كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء * تؤتي اكلها كل حين باذن ربها ويضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون * ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار﴾.

والمثل المضروب هنا ليس وسيلة تعليمية ولا توضيحية بل هو مثل يرتبط بالتجسد الفعلي، المثل الشاخص الحاضر الملموس المتوثب.

اذن وبمتابعة السرد السابق نكون قد طوينا مرحلتين بنجاح، تأسيس المعادلة واكتشاف الداعم المؤكد او المعزز... ولكن اين يكمن الإطار الاوسع؟ اين هي المعادلة الاكبر؟

قال تعالى: ﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض...﴾...
حقاً، انها المجال الذي تجد فيه المعادلة السابقة مكمّنها المناسب وحاضنها الحقيقي وراعيها الصادق. فالكلمة الطيبة باعتبارها فعلاً خيراً انما هو من مصاديق ما ينفع الناس، ولنا ان نستوعب هذا التجاذب الحق بين (الاصل الثابت في الارض والفرع الممتد من جهة وهذا المكوث في الارض) فان المعادلة الأوسع قد غذت المعادلة / المشروع بكل روحها وعصارتها وجوها، اعطتها هويتها الراسخة. وهكذا نكون قد ظفرنا بالخطوة الثالثة... وليس من العسير التقاط الجذر المؤسس الذي هو البداية.

ان الجذر المؤسس لهذه المعادلة هو الجذر المؤسس لكثير من المعادلات التي تسود الكتاب العزيز. انه الجذر الذي يؤكد:

(أصالة الحق في الوجود)... قال تعالى: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً وقدّره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون﴾

قال تعالى: ﴿بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق﴾، ﴿الم تر أن الله خلق السماوات والارض بالحق﴾.

وأصالة الحق فيما نحن فيه تعني: ان كل ما يتطابق وينسجم مع قوانين الكون والحياة يبقى ويستمر ويعطي ويثري. وذلك بديهي واضح، لانه يجد بسهولة اجواء تحققه ونموه وتطوره. وكل ما هو خلاف هذه القوانين يهلك ويبور ويتداعى. قوانين الوجود تتظافر باتجاه الحفاظ والديمومة والعطاء، ولولا هذه الحقيقة لانتهى كل شي منذ امد بعيد. وحتى اذا طرأت على الوجود سلطنة الشر والخراب، فانها سلطنة عابرة تزول وتعود قيادة الخير لتستلم ازمة الكون. وها نحن نسمع بملئ اذاننا ان الطبيعة راحت تستنقم من مخربها ومدمرها، وصيحات الانذار اخذت تجلجل في كل انحاء العالم من اجل انقاذ الحياة... اذن الحق هو الأصيل... وما يمكث في الارض تعبير عن هذا الحق. وبالتالي يفسر بشكل طبيعي العلاقة الحية بين الكلمة الطيبة (الفعل الخير) والوجود الرحيب. ويتعين (أذن الله) شرط كوني لسريان هذه المعادلة وتحقيقها.

هكذا نكون قد اكملنا المشوار: المعادلة المشروع، الداعم، المعزز، الاطار الاوسع، الجذر المؤسس، الشرط الضروري.

(٦)

البناء الفوقي

هذه ثلاثة نماذج سريعة طرحناها لتطبيق المنهج، وفي القرآن الكريم عشرات بل مئات الشواهد او المعادلات التي تخضع لهذه المسيرة من الفهم والتفسير. الشيء الذي نريد الإلماع اليه هنا... ان الدارس يستطيع ان يؤسس او يشكل محطات ضخمة بين خطوات المنهج، ومن خلالها يقوم بعمليات انتاج معرفي غزير وثري، فعلى اعتبار كل خطوة وبين كل خطوة واخرى تستقر حقائق قرآنية تتصل بكل جوانب الحياة، حقائق رائعة ونيرة، ومنها يمكن ان ننسج قوانين واستحقاقات ومعالم وتصورات وافكاراً ومفاهيم. ولنضرب هنا مثلاً سريعاً، لقد استعرضنا معادلة الشكر واطراد النعم، وتسلسلنا بهدوء من المعادلة الى جذرها المؤسس... ولكن على اعتبار هذه المسيرة. يمكننا ان نسجل

الملاحظات التالية:

* ان الشكر اجمل وأهم وأخطر عمل عبادي في نطاق الممارسة الاسلاميّة الاخلاقيّة.
 * ان الشكر من اسباب التواصل والتقادم على صعيد الحياة بل الوجود بمفهومه المعطاء.
 * ان الشكر على مستوى الطاعة من ابرز معالم السلوك النبوي الكريم.
 * ان الشكر ضمن المعادلة السابقة (الشكر ← الزيادة) ليس هو الشكر الفردي، لان المعادلة لا تهندس لحياة شخص ومصير فرد بل لتاريخ مجتمع بدلالة الجمع، اي ان الآيّة تطرح لنا قانوناً تاريخياً وسنّة حضاريّة، يتحدّد بموجبها بعض مسارات التاريخ الانساني وقد ظلم المفسّرون الآيّة الشريفة عندما تعاملوا معها من منطلق الاحساس الفردي الطاعني، ومرد هذا الخطأ ليس هو فقدان الوعي بجوهر اللغة بل هو فقر التجربة الحياتيّة التي خاضها المفسّر عبر عمره الطويل. وكثيراً ما نصادف مثل هذا الاخفاق في فهم القرآن الكريم. ولنا في هذه القضية موضوع طويل.

* ان الشكر انما يؤدي هذا الدور لسببين رئيسيين: الاول: سبب مادّي يتصل بالجانب التطبيقي لشريعة الله عز وجل، والشريعة في دور التطبيق عمليّة خلق وتجديد وبعث واحياء، اي بناء بكل معنى الكلمة. الثاني: رحمة الله جلّ وعلا التي وعدّها الشاكرين من الامم والشعوب والمجتمعات. والشريعة في النتاج الأخير هي اوضح مصاديق هذه الرحمة، ولذا فان الجذر المؤسس يتجاوز المادّة ليتواصل مع الغيب المطلق.
 ترى ماذا نسّمّي هذه الاستحقاقات؟

انها ليست معلومات لان المعلومات تُلقى بين يدي القارئ او السامع من طرفٍ آخر. ولا هي تفسير لان التفسير توضيح لمبهم او غامض... انها انتاج معرفي.
 ان التسلسل المعادلاتي الذي مرّت بنا بعضُ امثله عبارة عن تفسير وفق منهج مُعين الخطوات، لم يأت بشي جديد سوى إظهار التماسك القرآني الفذ، وهو تفسير يخلق حالة من الاطمئنان لدى المسلم في اطلّاعه على منبع المعادلة وكيفيّة شأنها وجريانها. ويضعه في صورة واضحة، امّا هذه اللقطات فهي البناء الفوقي، أنّها المعرفة القرآنيّة... فنحن نستلم المعلومات ونتفهم المنهج، ونطلع على التفسير لنخلق المعرفة، لان المعرفة عبارة عن تركيب جديد واكتشافات جديدة من معلومات مُعطاة، بعد اعمال التجريد والفكر والذوق والثقافة. ونحتاج الى عالم فذ يلتقط المعارف من كل مستوى ومن كل خطوة ثم يدمجها في مركب معرفي واحد... اي يسير بنا من التفسير الى انتاج المعرفة.

القسم الثاني: ذكر الله في القرآن

اولاً : مداخل سريعة

مدخل رقم (١)

ذكرتُ الشيء خلاف نسيته، ثم حُمل عليه الذكر باللسان. التذكير : الوعظ، والذكر أيضاً: الشيء يجري على اللسان.

قال الفراء : الذكر : ما ذكرته بلسانك وأظهرته، والتذكر بالقلب. الذكر : العلاء والشرف وان تذكر شيئاً : تنطق به او تتحدث عنه او تستحضره. وقد يطلق الذكر ويراد به الحديث أو القصة واحيانا الكتب السماوية كالقرآن وغيره. الذكرى : استحضار الشيء في القلب والمعلم به.

هذا هو الذكر في اللغة. ولكن استعراض استعمالات المادة، والمقارنة بينها يفيد ان الذكر هو : (الاستحضار، الوعي، الحفظ) وذلك في قبال (الغياب، النسيان، الغفلة). نتحدث عن الذكر في القرآن الكريم بلحاظ هذه الافاق من المعنى، اي الاستحضار، وبذلك يتضاد مع الغياب، والوعي وبذلك يتنافى مع الجهل والغفلة والحفظ وبذلك يتقاطع مع النسيان.

مدخل رقم (٢)

ذكرُ الله تعالى : استحضاره في الفكر، في الذهن، واذا قيل ان معناه: استحضاره في القلب فهو لا يخرج عن دائرة (الفكر - الذهن)، باعتبار انه عملية فكرية، والقلب في القرآن كثيراً ما يعني العقل في حالة تفكر او العقل في حالة وظيفة!! وسواء كان الذكر هذا مع اللفظ او بدونه.

ذكر الله : استحضاره عقلياً، ذهنيّاً، باعتباره جلّ وعلا خالقاً، رازقاً، رحيماً... الخ والسؤال المطروح، كيف تتم عملية الذكر هذه ؟

الطريقة الأولى:

يتم استحضار الله تبارك وتعالى عن طريق او بواسطة استحضار نعمه التي يزخر بها الوجود العظيم، فهذا الاستحضار يقود بالتالي الى الوعي بالله جلّ وعلا. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾. «أو لا يذكر الانسان أنّ خلقناه من قبل ولم يك شيئاً». «واذكروا اذ كنتم قليلاً فكثركم». فالامر هنا، استحضار نعم الله، اي وعي عظمتها وجمالها ونفعها واهميتها. ومن ثم معرفة خالقها وبارئها جلّ وعلا. وقد يُشفع هذا الوعي بذكر لساني خاشع من تسبيح وتحميد وتكبير.

الطريقة الثانية:

يتم استحضار الله تعالى في الذهن والفكر بواسطة استحضار آياته الكونية الماثلة في هذا العالم المدهش. اي ان التفكير في الآيات يؤدي الى استشعار الوجود الالهي عن وعي وعلم، وكل ذلك مصحوب بالخشوع والخضوع والإنابة. قال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾. «وما ذرأ لكم في الارض مختلفاً ألوانه إنّ في ذلك لآية لقوم يذكرون». ان الاستحضار هنا عملية فكرية جادة، تستهدف التعرف على الله، خالق هذا الكون ومسيره.

مدخل رقم (٣)

قال تعالى: ﴿واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصاً وكان رسلاً نبياً﴾. «واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان صادق الوعد». «واذكر عبادنا ابراهيم واسحق ويعقوب أولي الأيدي والابصار».

هذا النوع من (الذكر) موجّه الى النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، ويتلخص في ضرورة استحضار الجوانب المشرقة في جهاد الانبياء عليهم السلام الذين قادوا التجربة الانسانية عبر مسيرتها الطويلة الشاقة. ذلك من اجل تقوية قلب الرسول من خلال استيعابه للدروس الرائعة التي افرزتها حياة هؤلاء العباد الصالحين.

مدخل رقم (٤)

قال تعالى: ﴿ولا تُنكحوا المشركات حتى يؤمننّ ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تُنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم

اولئك يدعون الى النار والله يدعو الى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون ﴿٥٠﴾.

ان الآيات المبيّنة هنا عبارة عن (أحكام شرعيّة) تتعلّق ببعض جوانب الحياة الاجتماعية للانسان، وقد بيّنها الله للناس ﴿لعلهم يتذكرون﴾، اي يستحضرونها مع التبصر والتفكر والتدبر لما فيها من خير وصلاح. وكل آيات الله تعالى التشريعية تهدف بناء الحياة الانسانية الطيبة. قال تعالى: ﴿ويحلّ لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾.

وبناءً على هديّة الاحكام الشرعيّة وغايتها البناء، فهي جديرة بالتبصر على ان تكون النظرة اليها شموليّة، مترابطة، متفاعلة.

مدخل رقم (٥)

قال تعالى: ﴿وذكرهم بأيام الله﴾. ﴿نحن جعلناها تذكرة﴾. ﴿فذكر ان نفعت الذكرى﴾. الذكر هنا يفيد (الموعظة) التي من شأنها احياء القلوب والضمائر والنفوس، وقد ورد الذكر بهذا المعنى كثيراً في القرآن الكريم (الحجر ٦، ٩ - النحل ٤٣، ٤٤ - القلم ٥١ - القمر ٢٥).

مدخل رقم (٦)

يأتي الذكر بمعنى الحكاية والقصة والحديث عن موضوع ما. قال تعالى: ﴿حتى احدث لك منه ذكراً﴾. اي قصة وخبراً. ﴿ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكراً﴾ اي قصة وخبراً.

مدخل رقم (٧)

ويأتي الذكر بمعنى الشرف. قال تعالى: ﴿ورفعنا لك ذكرك﴾.

مدخل رقم (٨)

العلاقة بين الصلاة والذكر صميميّة جوهريّة، والقرآن الكريم يعرضها في ثلاث صور: الاولى: تسمّى الصلاة ذكراً لاشتمالها على الاذكار القوليّة، كالتكبير والتسبيح والتهليل والاستغفار وغيرها.

الثانية: انها من مصاديق الذكر. لانها بمجموعها تمثل العبوديّة الكاملة لله تعالى.

الثالثة: ان تكون مقدمة للذكر.

قال تعالى: ﴿واقم الصلاة لذكرك﴾.

مدخل رقم (٩)

ويُسمَّى القرآن ذكراً. قال تعالى: ﴿وقد آتيناك من لدنا ذكراً﴾. ﴿ذلك نتلوهُ عليك من الآيات والذكر الحكيم﴾. ﴿أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم﴾. وقد أمر الله تعالى نبيه الكريم بالذكر في أكثر من آية. قال تعالى: ﴿فذكر إنما أنت مذكر﴾. جاء في هذا المعنى في الانعام (٧٠) وق (٤٥) والذاريات (٥٥) والطور (٢٩)... وقد اختلف في المقصود... وفي البين ثلاثة آراء:

الاول: تبليغ الوحي.

الثاني: الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الثالث: تكليف مخصوص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم.

والظاهر هو الثاني بدليل ﴿فذكر أن نفع الذكرى﴾ و ﴿سيدذكر من يخشى ويتجنبها الاشقي﴾.

من السرد السابق يمكننا أن ندرج المقتربات التالية:

اولاً: أن المعنى الجوهرى للذكر هو الاستحضار الذهني، وإذا كان هناك ذكر لسانی فلا بُدَّ أن تصاحبه عملية تفكر - كما سنرى.

ثانياً: يطرح القرآن الكريم طريقتين لذكر الله جلَّ وعلا، التفكير في الآلاء والآيات.

ثالثاً: يطلق الذكر في القرآن ويراد به أحياناً:

١ - الموعدة الحسنة. ٢ - الأحكام الشرعية. ٣ - الصلاة. ٤ - القرآن الكريم. ٥ -

الشرف.

وفي الحقيقة ما يعنينا في الموضوع الذي نحن في صددده هو (المقترب الثاني)، أي استحضار الله في العقل / الذهن. وأكثر المداخل الأخرى هي في خدمة هذا المقترب الأساسي، فإن هذا الاستحضار هو الغاية من الصلاة والدعاء والقرآن والموعظة الحسنة، ولذا سوف ينصبُّ البحث عليه بالذات.

الذكر بهذا المعنى مشروع قرآني فكري مَعَمَّق، وليس هو نحواً من أنحاء الوعظ العابر، أي مشروع بنائي، مدرسة. ولم يكن إشارة ذات بعد وعظي ونمطي تكراري، والوعظ لم يكن سوى أحد المضامين الداخلة في تأسيس المشروع المذكور.

المداخل السالفة مجرد إشارات توضيحية للدخول في صميم الموضوع، ولكن هناك

ملاحظات أخرى يُستحسن تجليتها مُسَبِّقاً، تُعد هي الأخرى إشارات منهجية ضرورية من أجل استيعاب الذكر في مفهومه الجوهرى المطروح.

أولاً: أنواع الذكر:

قالوا إن الذكر على نوعين:

الأول: استحضار الله في القلب / أي العقل، ويُسمى عند البعض بـ (الذكر القلبي) أو الذكر (الذهني)، ومن الواضح أن عملية التفكير غالبية على هذا النوع من الذكر.

الثاني: استحضار الله في اللسان، ويُسمى عند البعض بـ (الذكر اللساني). ويذهب المفسرون أن علامة هذا النوع من الذكر تعلقه بالاسم. قال تعالى: ﴿وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾. ﴿وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾.

وقد تعددت آراء المفسرين في معنى أو بالأحرى في صيغ هذا الذكر وهويته، ومما يذكر في هذا الخصوص:

١ - مطلق الذكر اللساني مثل التسبيح والتهليل والحسن والثناء.

٢ - الدعاء.

٣ - بعض الأذكار المخصوصة كالتهليلات الأربع.

ويرجح كثير من المفسرين الرأي الأول، ونحن إذا راجعنا مواطن الذكر اللساني في القرآن الكريم، سنجد أنه ذو مكانة عبادية سامية، وذلك من خلال الملاحظات السريعة التالية:

أولاً: الأمر المتكرر به، فإن هذا التكرار دليل على الاهتمام والعناية، وأنه من الشواهد الرئيسية على ضرورته العبادية الربانية.

ثانياً: اقترانه ببعض الممارسات التعبدية الأساسية في الإسلام وذلك مثل التسبيح والتبطل وغيرهما.

ثالثاً: التوكيد على الاكثار منه. فقد ورد في هذا نص قرآني صريح. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا...﴾ ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا...﴾. ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾. ﴿وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي * كَيْ نَسْبَحَكَ كَثِيرًا * وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا﴾.

ولكن من المعروف في الأدبيات الإسلامية أن ذكر الله على اللسان دونما تدبر بعظمته

وقدرته يعد مجرد كلام فارغ، اي لا بد ان يصاحب هذا الذكر استحضر ذهني عميق بآلاء الله ونعمه. والا بماذا يتعلق هذا الذكر؟! وبهذا التقرير لا يختلف الذكر اللساني عن القلبى إلا بهذا الاعلان الصريح، وهذا التقسيم ليس جوهرياً. لانه لا يمتلك اصالة الاثبات أبداً. انه تقسيم منهجي مؤقت، فالذكر بالنتيجة، وعلى ضوء الخطاب الاسلامي استحضر ذهني، قلبى، فكري لله سبحانه عبر التفكير بآياته الكونية ونعمه العظيمة، والتمجيد والتسبيح والتكبير والتهليل والاستغفار، إنما هو تعبير مادّي محسوس عن هذه العملية العقلية الداخلية، وتُسمى ذكراً على النحو المجازي، انها اشارة الى عملية اعمق منها وأدق.

الذكر : معرفة الله بخشوع وخضوع وإناية، واحياناً يُعبر عن ذلك بصيغ لغوية معينة، ذات قابلية على الاشارة الى تلك المعرفة الفذة، وهي بلا ريب تعزّز الذكر وتؤكد وتعطيه المزيد من الحيويّة والقوة. ان الذكر اللّساني انما هو ذكر عقلي (مُعلن).

ينتظم مشروع الذكر في القرآن الكريم مجموعة معادلات رئيسيّة، والتدقيق في هذه المعادلات يكشف عن أساس وقاعدة، كما يشكل بالإنسان على قضاءات ونتائج والمطلوب هو الظفر بهذه المعادلات في بنيتها الجاهزة، كما ان الاحاطة الدقيقة بعناصر الاتساق والتجاذب بين المعادلة وقاعدتها وقضاءاتها يؤكد اعجاز هذا الكتاب المقدس.

الذكر ممارسة عباديّة عميقة، مشروع عبادي يجسّد وعياً ومسؤولية ويترسم هدفاً مركزيا في حياة الانسان، ولهذا تتجاذبه عوامل رفع وطرده. والقرآن استعرض هذه العوامل. ولكن ليس بشكل خاطف، وانما ضمن مسلسل من المستويات والدرجات، لان مثل هذه الممارسة من الصعب جداً ان تدخل ميدان الحياة الانسانية من دون صراع، وهذا الصراع انما يكون في مستواها، والمطلوب استجلاء هذه العوامل ولو بشيء من السعة حيث سنلتقي بمنطق قرآني تترافد قوته الذاتية بشواهد المتانة الفكرية والعقلية.

شيء آخر نجده في مطاوي القرآن وهو يعرض مشروعه العبادي الفكري (الذكر)، ذلك هو الموقف السلبي من الذكر، ضمن سُلّم متعائق المصير، فليس هو الموقف الواحد بل هو الموقف المتعدّد المواقع في درجاته وامكاناته.

وبناءً على كل هذا....

سنطرق موضوع الذكر في عدة مجالات ومن اهمها:

الاول : معادلات الذكر (ثلاث معادلات نموذجيّة).

الثاني: عوامل الجذب والطرْد.

الثالث: الموقف السلبي.

ثانياً: ثلاث معادلات رئيسية

المعادلة الأولى

بُنية المعادلة: الذكر يؤدي او يصوغ مجموعة نتائج مهمة على الصعيد النفسي والوجداني والعقلي بالنسبة للانسان الذي يمارسه بوعي وادراك، منها:

١- الاطمئنان ﴿الابذكر الله تطمئن القلوب﴾.

٢- الوجل ﴿الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم﴾.

٣- السجود ﴿انما يؤمن بآياتنا الذين اذا ذكروا بها خروا سُجّدا﴾.

٤- الرقة ﴿ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله﴾.

هذه آثار يؤدي اليها الذكر، ذكر الله، انها الاطمئنان والخوف والسجود والرقة... ترى هل هي معاني متعدّدة، متنوّعة؟!

وهناك اكثر من تصور يطرح في هذا الصدد:

أولاً: ان آثار (الذكر) تتباين باختلاف الحيثية التي يتعلق بها، فالانسان المؤمن اذا استحضر في ذهنه / قلبه الله الرحمن الرحيم الرزاق، اي بصفاته الايجابية الجمالية، يشعر بالاطمئنان والثقة والرعاية والقوة. اما اذا استحضر الله تعالى ذا القوة الشديد العقاب، فانه سوف يستشعر الخوف والرهبّة في الحضرة الالهية. وهكذا، مع العلم ان الخوف من الله ليس مثل الخوف من السلطان، لانه يتسم بالمردود الايجابي الفاعل في مجال الحياة والتاريخ.

ثانياً: أنّ (الاطمئنان، الخوف، الرقة، السجود) تعبّر عن مستويات متفاوتة من انعكاسات الذكر على الانسان، ذلك ان الذكر درجات، وكلما كان اعظم وابصر وارقي، يترك أثراً بمستواه ودرجة رقيه وتطوره، فنحن هنا بين يدي معاني مختلفة ليس فقط بالمحتوى والمضمون من الناحية الدلالية، بل كذلك على متعبد الجوهر والصميم، فالسجود الذي يعبر عن الخضوع التام ارقى من الخوف - مثلاً.

ثالثاً: ان هذه الآثار متطابقة بالمعنى بالتحليل الاخير، فالسجود في جوهره البعيد

خوف، والخوف، في حدود او نطاق الحضرة الالهية المقدسة - في حقيقته رق وعطف، وكل ذلك يولد الاطمئنان برحمة الله.

والذي اميل اليه هو التقريب الاول. ومهما يكن من امر فان المعادلة التي يطرحها القرآن تؤكد ان الذكر يؤدي الى نتائج ضخمة في حياة الانسان.

هذه المعادلة العريضة الواسعة تنبثق من قاعدة قرآنية عميقة، تمتلك قابلية تفسيرها وتحليلها وبيان سرها.

جذر المعادلة: معادلة الذكر السابقة تركز على اس قرآني مهم، ذلك هو قوله تعالى: ﴿فأذكروني اذكركم﴾.

ان الانسان الذي يستحضر الله في عقله وقلبه يستحضره الله في رحمته وعنايته، فيطمئن قلبه وترف عاطفته، ويزداد خوفه من الله الذي هو الامن زيادة في الالتحام بالله... هذا هو المنبع الحقيقي لمعادلة الذكر السابقة بكل حركتها الهائلة المعطاءة. وفي الحقيقة على ضوء هذا الأس او الجذر القرآني يمكننا ان نفهم العديد من المعادلات القرآنية الكريمة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿لئن شكرتم لازيدنكم﴾. وقوله تعالى: ﴿ادعوني استجب لكم﴾.

تعزير المعادلة: ولكي تستكمل المعادلة اجواءها الاثباتية الصارمة، دعونا نتصور العكس تماماً، اي ماذا لو ان الانسان اغفل عن ذكر الله سبحانه وتعالى.

١ - القلق والهم والاضطراب: ﴿ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة اعمى﴾.

٢ - النفور من الحقيقة العظمى: ﴿واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب﴾.

٣ - العذاب: ﴿ومن يعرض عن ذكر ربه يسلكه عذابا صعبا﴾.

ولا اريد ان ادخل في رحاب المعنى اللغوي لهذه الاثار، الا انها تماماً على تضاد من آثار الذكر التي مرّت بنا سابقاً، وذلك بشكل او آخر.

هذه هي المعادلة الاولى، بنية وجذراً وتعزيراً. ومن اروع ما فيها هذا التطابق الفذ.

المعادلة الثانية

يعقد القرآن الكريم معادلة اساسية بين ذكر الله سبحانه وتعالى من جهة وبين مسألتين

أساسيتين من جهة أخرى، هما :

١- البيان.

٢- التفصيل.

قال تعالى: ﴿ويضرب الله الامثال للناس لعلهم يتذكرون﴾. ﴿وبين الله آياته للناس لعلهم يتذكرون﴾. ﴿قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون﴾. ﴿ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون﴾. ﴿لتنذر قوماً ما أتاهم من نذير من قبلك لعلهم يتذكرون﴾. ﴿ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون﴾.

والبيان هو التوضيح المسبوق او القائم على الشرح والتفريع والتحليل، كذلك هو التفصيل، فانه لا يختلف عن هذا المعنى بالشيء الكثير. والايصال بالقول يندرج في اطاري البيان والتفصيل، كذلك ضرب الامثال والانذار. والذي اعتقده ان من السهل ان تدرك العلاقة بين الذكر الذي هو الاستحضار الذهني المتوقع من جهة وبين كل من البيان والتفصيل من جهة اخرى.

اذ بماذا يتعلق الذكر ؟ لابد ان تكون هناك (مادة) يتعلّق بها الذكر، والمادة هنا هي الآيات والامثال والقول (وهي مادة اولى حيث الغرض الاخير معرفة الله)، ثم لابد ان تكون هذه المادة واضحة بيّنة، والا فان الذكر لا يتعلّق بالفراغ ولا بالموضوع المبهم الغامض. هذه هي المعادلة في بنيتها الرئيسية.

المعادلة الثالثة

وفي صدد (الذكر اللساني) بالذات اي الذكر باللسان هناك معادلة قرآنية رائعة جميلة، تصور لنا ثلاثة مواقف متضاربة.

قال تعالى: ﴿يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم... ربّنا ما خلقت هذا باطلاً...﴾. ﴿واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى يراءون الناس ولا يذكرون الله الا قليلاً﴾. ﴿واذا ذكر الله وحده اشمأزّت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة﴾.

هذه الآيات تجدد لنا ثلاثة مواقف ازاء ذكر الله سبحانه، وهو هنا ذكر لساني اي ذكر علني:

الموقف الاول: الجدّيّة والإصرار والحيويّة.

الموقف الثاني: التراخي والتشاقل والتكاسل.

الموقف الثالث: النفور والاشمئزاز.

هذه هي المواقف، وهي - كما يظهر بوضوح - تتناقض في جوهرها وصميمها. فالإصرار على الذكر ينبع من الإيمان. وعليه فهو يجسد موقف أهل اليقين، فيما هاشية الموقف وتراخيه يترجم حال المنافقين، والعدائية النفسية المشحونة بالحق على الذكر تخبرنا عن أولئك الذين كفروا بالآخرة. وبهذا تكتمل دائرة المعادلة بأحكام، فالإنسان أمّا مؤمن أو منافق أو كافر. ولكل موقفه المحدّد من الذكر في قضاء العلقن. فهو أمّا أصالة واعتقاداً وأمّا مداراة وتملقاً وأمّا جحوداً وإنكاراً.

هذه المعادلة الرئيسية تنطوي على إشارات ضمنية في القرآن الكريم... لنقرأ الآيات التالية: قال تعالى: ﴿ولكل أمة جعلنا منسكاً ليدذكروا اسم الله على ما رزقهم من بهيمة الانعام﴾. ﴿ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق﴾.

هذا هو موقف الإنسان المؤمن من بهيمة الانعام. ينبغي ان يذكر اسم الله عليها. ولا يجوز له أكلها اذا لم يتحقق الشرط المذكور.

اذن لننظر الموقف الآخر: قال تعالى: ﴿وأنعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه﴾. ﴿وما لكم ألا تأكلوا ممّا ذكر اسم الله عليه﴾.

انها معادلة أخرى ضمن الاطار الكبير الذي بيناه قبل قليل، ان هؤلاء تسمترو قلوبهم من ذكر الله تعالى ولا تطاوعهم نفوسهم ان يذكروا اسم الله على بهيمة الانعام، بل قد لا يأكلون منها اذا حققت هذا الشرط.

ان اي نظرة بسيطة على المعادلة السابقة ولاحققتها تكشف عن وحدة الفكر والسلوك. هذا التجانس والتطابق الفذ بين النظرية والممارسة من علامات البيان الحق في القرآن الكريم.

هذه نماذج سريعة من معادلات الذكر في القرآن. استعرضناها كنماذج، وفي المقام امثله أخرى لا مجال لعرضها في هذه العجالة.

ثالثاً: عوامل الجذب والطرد

الذكر (مشروع) عبادي ضخيم، ينطوي على فكر بل رؤية عميقة في الكون، ثم هو

ممارسة عريضة، ولذا يحتاج الى قناعة مُسبَّقة وارادة ماضية، وتأسيساً على ذلك. يمكن ان نقول ان هناك عوامل دافعة مشجعة لاداء هذه الممارسة، كما ان هناك عوامل مثبطة مانعة، وقد تعرض القرآن الكريم لكلا النوعين.

القرآن في حديثه عن كلا القسمين من العوامل المذكورة يطرح صورة دقيقة، مشحونة بالاسباب والنتائج والافاق، لان طرحه ليس تقريرياً وعظيماً اخلاقياً، وانما طرح تفسير وبيان. قال تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء...﴾.

في عجلة نحاول ان نستقرئ عوامل الدفع والجذب لممارسة الذكر، كما ينبئنا الكتاب الكريم في جمل كثيرة من آياته الشريفة.

عوامل الطرد

العامل الاول: هو الانهماك غير المعقول او الزائد عن الحد المنطقي في تحصيل الثروة، واللهات المحموم على الكسب المادي، اضافة الى الافتتان في سحر القوة العائليّة!! عبادة المال والقوة والجاه. وقد طرح القرآن هذا العامل على ثلاث مراحل:

المرحلة الاولى: تصوير للواقع المؤمن في صدد هذا الامتحان، وذلك في قوله تعالى: ﴿رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والابصار﴾.

نحن هنا امام عملية تصويرية لحالة نمط من الناس ازاء قضية حساسة في تقرير المصير، هذا النمط هم المؤمنون، وتلكم القضية هي الانغماس في التجارة والبيع. هذا التقرير يتخذ صفة اوسع في قوله تعالى: ﴿واعلموا أنما اموالكم واولادكم فتنة وأن الله عنده اجر عظيم﴾.

وهي فتنة ابهة وتفاخر وتباهي، مما يدعو الى الاستزادة منها، وبالتالي فان ذلك سوف يلهي عن ذكر الله.

المرحلة الثانية: الاشارة الى المحذور في هذا المجال، وذلك في قوله تعالى: ﴿يا ايها الذين آمنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم عن ذكر الله ومن يفعل ذلك فاولئك هم الخاسرون﴾.

فالذي نخرج فيه من هذه الآية ان المؤمنين لا تلهيهم تجارتهم واولادهم عن ذكر الله،

والذي ينساق مع هذا الاتجاه السلبي ستكون عاقبته غير محمودة، اشارة الى المحذور... المرحلة الثالثة: تجسّد الوقوع في المحذور فعلاً، اذ القرآن يعرض لنا موقفاً عملياً يجسّم المحذور كواقع على الارض، وتعتبر قصة صاحبي القرية نموذجاً حياً على هذه النتيجة الخائبة التي سبق وان المح على مرحلتين، فقد كان احدهما متمرداً على الله ساخراً من امره وقدرته وارادته، لا لشيء الا لانه ﴿أنا أكثر منك مالاً واعز نفراً﴾. قال تعالى: ﴿وقالوا نحن أكثر اموالاً واولاداً وما نحن بمعذبين﴾.

ويبدو من استعراض هذه الآيات، ان الاموال والاولاد يُغريان بالاستزادة، والاغراء يدعو الى مزيد من الطلب، وهذا بدوره يؤدي الى (الإلهاء) عن (ذكر الله) تعالى، وبالتالي الى الطغيان بل الى انكار أبسط الحقائق!! فصاحب القرية لا يتصور ان هناك بعثاً وإذا كان هناك بعث فان العذاب سوف لن يصيب اصحاب الاموال الكثيرة والعوائل الكبيرة!! وفي الحقيقة هذه احدى المداخل المهمة في تفسير الآيات، يمكننا ان نطلق عليه (التفسير الاطرادي في القرآن الكريم). سوف نلتقي ببعض نماذجه في فرصة قادمة ان شاء الله تعالى.

الخلاصة المهمة والجوهرية في المجال الذي نحن فيه هي:
ان الانغماس المحموم في الاستزادة من (الحال) المعبر عنها بالتجارة والبيع والانهماك المفرط في استزادة وتضخيماً واعلاء.. ان هذا المرتب يؤدي او يسبب (الإلهاء) عن ذكر الله وقد يقود الى نتائج اكثر خطورة.

العامل الثاني: وهذا اخطر من سابقه واكثر امضاءً في صنع الموقف السلبي من الذكر، انه (اتباع الهوى). والهوى كما يقولون الشهوات!! وفي الحقيقة ليس الامر بهذه البساطة، الهوى هو الشهوة في حالة مُعَيَّنة، الشهوة في حالة سيطرتها على الحقيقة، اي الشهوة في حالة سلطانها الذي يقود الى اصدار الأحكام المخالفة للمنطق والعدل والحق، الشهوة العمياء، اي التي تحذف او تقلب او تشوّه او تعطل الحقيقة. لنقرأ الآيات التالية: ﴿ولا تتبع اهواءهم عمّا جاءك من الحق﴾. ﴿وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم﴾. ﴿فان لم يستجيبوا لك فاعلم انما يتبعون اهواءهم﴾. ﴿واستقم كما امرت ولا تتبع اهواءهم﴾.

فالمحوظ هنا هو الشهوة العمياء، الشهوة المتسلطة على العقل، ولا اريد ان اواصل

الحديث في هذه القضية، لأنها قد تفوت علينا الموضوع الذي نحن في صددده. قال تعالى: ﴿فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾.

وفي الحقيقة ان هناك علاقة عضويّة او جوهريّة بين الذكر بمحيطة الواسع العريض و (سبيل الله)، فان الذكر لا يخرج عن سبيل الله ابداً، والضلال تعبير عن شدّة الحيود والانحراف. والمضمون المجمل للآية، ان طاعة الشهوة العمياء تضل الانسان او تحرفه عن ذكر الله عزّ وجل. قال تعالى: ﴿فلذلك فادعُ واستقم كما امرت ولا تتبع اهواءهم وقل آمنْتُ بما أنزل الله من كتاب وأمرْتُ لأعدل بينكم الله ربنا وربكم...﴾.

وببساطة يمكننا ان نقرر على ضوء الآية ان اتباع الهوى يسبّب الحيود عما انزل الله، اي الذكر بكل معانيه المتصلة بالله ورسالاته وأنبيائه. قال تعالى: ﴿انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلاة لذكري﴾ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ اَكَادُ اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى،* فلا يصدنك عنها من لا يؤمن بها واتبع هواه فتردى﴾.

وفي الحقيقة وسواء المقصود بقوله تعالى ﴿فلا يصدنك عنها﴾ الصلاة او الساعة - انما كان هذا الموقف السلبي يسبب عدم الايمان واتباع الهوى.

والصلاة ذكر، كما ان الساعة او بالاحرى الايمان بالساعة يتضمن الذكر بشكل وآخر. والمعنى الذي نريد ان نثبت هنا هو، أن اتباع الهوى يُضل ويصد عن ذكر الله تبارك وتعالى. (قال تعالى: ﴿أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون﴾).

فالهوى يدعو صاحبه الى تكذيب الحقيقة، بل الى قتل صاحبها، عمليّة مضادّة للذكر بكل مصاديقه الجميلة البيضاء. قال تعالى: ﴿ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السماوات والارض ومن فيهن﴾.

هذا هو الهوى، او بالاحرى اتباع الهوى. انه يقود الى الحيود عن الذكر والى الصد عنه والى تكذيبه انه اخطر في تأثيره وأشد في مضاعفاته من ذلك الانغماس في التجارة ومن ذلك اللهات وراء الأبهاء العائلية، ان الإضلال والإفساد والتكذيب والصد كسمارسات سلبية على صعيد الذكر اخطر من الإلهاء.

العامل الثالث: قال تعالى: ﴿ويوم يعصّ الظالم على يديه يقول ياليتني اتخذتُ مع الرسول سبيلاً﴾ يا ويلتي لم أتخذ فلاناً خليلاً* لقد اضلّني عن الذكر بعد اذ جاءني وكان

الشیطان للانسان خذولاً». والذكر هو القرآن...

هنا بودي ان اسلط ضوءاً سريعاً على مسألة مُهمّة، قد يتساءل البعض عن موقع الذكر في هذه الآية من مفهوم (الاستحضار) الذي اتفقنا على اعتباره المقصود من الذكر في هذا البحث السريع... فاستحضار الله تعالى في اللسان او الذهن شيء والقرآن ككتاب مقدس شيء آخر. وفي الحقيقة ان مثل هذا التعامل الحرفي مع القرآن يؤول الى تحجيم النص وتجميد الخطاب، فمن انجازات العلم اعتبار النص فضاء، جسماً، اجواءً، مناخاً، مجالاً... وكلمة القرآن معنى يشمل مصداقه اللغوي والعرفي الذي تكون على اساس اعتباراته المضمونيّة في نفسه ولدى الناس. بل يشمل حتى وظائفه المطروحة بين سطوره، فالقرآن حضور لله تعالى في الذهن والسلوك واللفظ... وليس هو هذا الكتاب المحفوظ بين الدفتين، والاعراض عنه اعراض عن الذكر بمعنى الاستحضار الذي يدور حوله موضوعنا.

القرآن الكريم في هذه الآية الشريفة يكشف لنا عن عامل جديد في صياغة الموقف السلبي من الذكر، او احدى عوامل الطرد. انه الخليل السيء العقيدة، المنحرف التفكير.

الضلال في الأصل : الغيوبة وبالتالي يعني النسيان والضياع. ضلّ الشيء : خفي وغاب، ونحن اذا اخذنا كل هذه المقتربات في التقدير والاعتبار، استطعنا ان نقول : ان هذا الخليل السيء ضلّ صاحبه، غيّبه، غيّبه عن الذكر، عن استحضار الله في عقله وضميره عبر التفاعل الحي مع آيات الكون وخيرات العظيمة.

العامل الرابع: قال تعالى: ﴿انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله﴾.

الصدّ: الإعراض والصروف، صدّ: منع وصرف. الشيطان بنص القرآن يمنع الانسان عن ممارسة الذكر، اي استحضار الله تبارك وتعالى، ويبدو ان عمليّة الصد هذه تشكل حاجزاً كثيفاً بين الانسان وهذه العبادة الحضارية الراقية لانها - عمليّة الصد - من عمل الشيطان الذي يتمتع بقابليّة معروفة على اغواء الذين لا يستمعون الى نداء العقل والضمير. ان المعنى اللغوي لكلمة (صدّ) تعزّز هذا التصور، لان الصدّ ينصرف الى المنع البالغ الشدّة، ولكن هذا الصدّ ينعكس بدوره داخل الانسان حيث يوسع من دائرة نفوذ الشيطان، وذلك اذا ما انتبه الانسان الى نفسه وقاوم إغراء هذا المخلوق اللعين. يقول تعالى ﴿استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله﴾.

نسي الشيء ينساه نسياً ونسياناً : ذهل عنه، وغاب الشيء عن ذكره وحفظه، ويقال، نسي الشيء : فرط في تذكره حتى غاب عن حفظه. ان عمل الشيطان هذا ابلغ من غيره في تحقيق هذه النتيجة. انه النسيان، وانساء الشيطان ادهى من الإنساء الناتج عن اللهو او الافتتان بالابهة العائلية او المتولد من اتباع الهوى او اضلال الخليل السيء العقيدة. من العرض السابق نستطيع أن نطرح المختصر السريع التالي: أن هناك جملة عوامل تحول بين الانسان وذكر الله تعالى، اهمها:

أولاً: الانغماس المحجوم في جحيم الكسب المادي غير المحدود.

ثانياً: الافتتان بالابهة العائلية.

ان كلا العاملين المذكورين (يُلْهي) عن ذكر الله، وقد يتواصل تأثيرهما الخطير فيعطي نتيجة خطيرة للغاية.

ثالثاً: اتباع الهوى، اي الشهوة المجنونة الحاكمة المتسلطة، فان هذا الهوى (يُضِلُّ) الانسان عن ذكر الله (ويصدّه) عن ذلك. بل (ويكذب) حقيقة الذكر في داخل الانسان.

رابعاً: اتباع الخليل السيء العقيدة، فهو (يضل) صاحبه عن ممارسة هذه العبادة الحقّة.

خامساً: الشيطان بمعناه الميتافيزيقي القرآني، فإنه (يصدّ) الانسان عن ذكر الله ثم (يُنسيه) هذا الذكر على مديات بعيدة من الزمن والفعل.

هذه العوامل بطبيعة الحال ليست متفصلة، متعاندة، وآثارها هي الأخرى، فهناك علائق وثيقة بين الهوى والشيطان وعبادة المال والخليل السيء العقيدة، وربما هناك تواصل بين آثار هذه العوامل السوداء، وقد تتداخل بشكل وآخر، وتتبادل التأثير والتأيس.

ولو اخذنا النسيان مقياساً عاماً سارياً في هذه المجالات (اللهو، الصد، الضلال، التكذيب، النسيان الشيطاني) لا يمكننا القول، ان الموقف المرفوض قرآنياً من الذكر انما هو نسيان الذكر، اي العوامل السالفة انما تسبب نسيان الذكر، ولكن هذا النسيان درجات، وذلك تبعاً لاسبابه الكامنة وراءه (عبادة المال، الافتتان العائلي، اتباع الهوى، الخليل السيء العقيدة، الشيطان الميتافيزيقي).

ولكن ما معنى النسيان ؟ في الحقيقة هناك اكثر من صيغة للنسيان الذي نحن في صددده، فهو قد يعني ذلك (الأمحاء) الصوري، فان انساناً ما قد لا يأتي اسم الله على لسانه،

ولا يستحضره في غفله وشعوره، ولكن هناك نسيان من نوع آخر، هو إهمال الله في الحياة والسلوك والتفكير، وقد يذكر أحدهم الله تعالى لكن في معرض النفي أو الاستهزاء أو التكبر... أو... أو... والعياذ بالله وهذا هو النسيان المعنوي، أي الذي يتصل بأفق الفكر والتصور، وقد يذكر أحدهم الله أمام الآخرين رياءً وتملقاً، أي لغاية انتهازية، وهذا هو الآخر نسيان. أذن هناك عن علم وإصرار!!، فليس كل نسيان يعني غياب الصورة بالمعنى التقليدي المعروف، وعليه فإن كثيراً من الناس يذكر الله تعالى، يتحدث عنه ولكن هو ناس، غافل، ضال. قال تعالى: ﴿نسوا الله فأنسيهم إن المنافقين هم الفاسقون﴾. ﴿لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب﴾.

فالنسيان لا ينصرف فقط إلى ذلك الغياب الحسي البحت. بل هو يعني الإهمال والازدراء، أي الغياب المعنوي، أنه (الإمحاء) الروحي، الجوهرية، الصميمية، ليس هو غياباً زنياً بالدرجة الأولى. بل هو غياب منطقي في الأعمال والأقوال والتصرفات والسلوك والفكر والعلاقة مع الآخر والتفاعل مع الأشياء.

فعباد المال، قد يذكرون الله على سنتهم، ولكن عرساً، وبدون تفكير. والمنهمكون في لذة محمومة قد يذكرون الله ولكن في معرض اللهو والخفة، والذي ينكر وجود الله قد يذكره آلاف المرات بلسانه الكليل، ولكن في معرض الإنكار!! والمنافق قد يذكر الله بخشوع وخضوع ولكن حضور الله في روحه معدوم. هذا هو النسيان الذي نقصده. إن الله والصد والضلال والتكذيب والنسيان الشيطاني إزاء الذكر... إنها جميعاً نسيان، ولكن بمعنى الإهمال وعدم الجدّة، غياب منطقي وفعلي لله في الحياة. الآن ماذا ينتظرنا؟ لا بد أن نعود إلى التفسير بالتناظر...

لقد استمعنا إلى عوامل الطرد، فما هي عوامل الجذب؟! وباختصار شديد، إن الفعل الراجح، أي الذي يقدر مسؤولية هذا الكون، والذي يتعامل مع الأشياء بجديّة ومنطق، هذا العقل من أهم عوامل الجذب في هذا المجال، يدعو إلى ممارسة الذكر، كحق عبادي أصيل. قال تعالى: ﴿الم تر أن الله أنزل من السماء ماءً فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود﴾ ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء.

هذا هو العقل الراجح، يستنتق دلالة الكون، فيخشى الله تعالى، وذلك هو الذكر، اي استحضر الله في الذهن مع الخشية، بلفظ او دونه، والقرآن يعقد تناظراً فذاً بين ذلك النفر من الناس، العايب في طاقة الحياة، الساهي عن حركة هذا الوجود، وبين ذلك النفر الذي يقدر ويؤمن امانة الكون وضخامة دلالته، اولئك لا يذكرون الله فيما هؤلاء مغرمون بهذه العبادة الراقية السامية. قال تعالى: ﴿الم تر انهم في كل واد يهيمون، وانهم يقولون ما لا يفعلون، الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً...﴾.

واذا كان العقل الراجح من اهم عوامل الجذب، فان تزكية الذات وتنمية قواها الخيرة من عوامل الجذب الاخرى في هذا المجال الحي من السلوك الانساني الجميل. قال تعالى: ﴿قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى﴾. واعتقد ان مركب (العقل - الذات) يشكل معادلة واضحة متكاملة في بيان عوامل الجذب بالنسبة للذكر، العقل في وعيد والذات بطهارتها.

رابعاً: الموقف السلبي من الذكر

للموقف السلبي من الذكر حيثيات وابعاد والوان، والقرآن الكريم تطرق بدقة الى مصاديق هذا الموقف، وارى من المفيد جداً جرد تلكم المصاديق لاستكناه حقيقتها وهويتها.

الاعراض: الاعراض موضوع قائم بذاته في القرآن الكريم، ونحن هنا نتحدث في مجال واحد، هو الاعراض عن الذكر. قال تعالى: ﴿بل هم عن ذكر ربهم معرضون﴾. ﴿ومن اظلم ممن ذكر بآيات ربه فاعرض عنها﴾.

عرض: ولّى مبدياً عرضه. فالانسان الذي يعرض عن شيء انما يعطيه ظهره كناية عن الرفض او عدم الرغبة او غياب التفاعل وفي اغلب الأحيان انما يعرض الانسان عن شيء أو امر... بفعل الاسباب الآتفة.

القرآن يقدم لنا صورة واضحة جليّة لاعراض بعض الناس عن الذكر، فهو على مستويين رئيسين:

المستوى الأول: اعراض عن الذكر بالذات، فهو لا يطبق ذكر الله سبحانه، شكراً او مدحاً أو استغفاراً أو تعظيماً، فهو لا يستحضر هذه الصيغ ابداً، او لا يتحمل سماعها او

الحديث فيها وعنها. وقد مرّت أكثر من آية على هذا الصعيد.

المستوى الثاني: اعراض عن آيات الله تعالى التي تستدعي الذكر، سواء مع اللفظ او بدونه، انه على خصام ذهني منحرف مع هذه الآيات البينات، عندما تطرح او تعرض عليه يُولي مُبدياً عرضه، يصمّ اذنيه، يعطل عقله، يتهرب !! او ان هذا الانسان لا يكلف عقله أبداً في استجلاء عظمة هذا الكون ومعرفة دلالة هذه النعم. قال تعالى: ﴿وان يروا آية يعرضوا...﴾ ﴿وكأين من آية في السماوات والارض يَمرون عليها وهم عنها مُعرضون...﴾ ﴿وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً وهم عن آياتها مُعرضون...﴾.

فالمعرضون، أمّا يضعون اصابعهم في آذانهم، او يعطلون عقولهم، او كلا الامرين معاً وهو الغالب. وكم بودي ان اسرد أنواع الاعراض، ولكن المجال غير مناسب.

٢- المجانبية: قال تعالى: ﴿سذكر من يخشى * ويتجنبها الاشقي﴾.

المجانبية: الميل. والمعنى: ان (الاشقي) عندما تلقى عليه (الذكرى) يجعلها خارج مسيره، خارج محيطه، خارج فكره واهتمامه، يتماشها، يجعلها على طرف منه، يميل عنها. انه (يتجنبها). ولكن ما معنى الذكرى هنا؟ قالوا: الموعظة.

وفي الحقيقة، ينبغي ان لا نفهم الموعظة هنا ضمن ذلك الإطار التقليدي، اي المضمون الارشادي الخلقي، ايجاباً أو سلباً، فان الفكر الذي يستوحي دلالات هذا الكون وهذه النعم، هو الآخر (موعظة)، ان عرض الآيات على العقل الدالة على التوحيد والحكمة والقصد هي وعظ من الدرجة الراقية، خاصة وانها قد تؤول الى الالتحام بالله تعالى. اذن هناك طائفة من الناس، يتماشوا من ذكر الله جلّ وعلا، بالمعنى السابق، وربما الاعراض اشد من المجانبية كما يبدو من الإيحاء اللغوي، ولكن في النتيجة ان كليهما من مصاديق الموقف السلبي من هذه العبادة الطيبة.

٣- التولّي: قال تعالى: ﴿فأعرض عمن تولّى عن ذكرنا ولم يرد إلّا الحياة الدنيا﴾.

وتولّى: انصرف وأدبر. ويبدو: ان هذا الانصراف هنا اوسع مدى وأعمق خطورة ودلالة من المجانبية والاعراض. ومما يعطي للتولي هذا البعد القاسي او هذه الدلالة الاكثر كثافة وظلامية من الذكر، ان طالما يقترن بمواد لغويّة تتصل صراحة وعلناً بالاجحود والانكار والتعطيل - والعياذ بالله - قال تعالى: ﴿لست عليهم بمسيطر * إلّا من تولّى وكفر﴾. ﴿فلا صدق ولا صلّى * ولكن كذب وتولى﴾.

انه موقف سلبي اشد مما عليه المجانبة والإعراض.

٤- العشو: قال تعالى: ﴿ومن يعيش عن ذكر الرحمن نقبض له شيطاناً فهو له قرين﴾ وأنهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون أنهم مهتدون. العشو: اصله النظر ببصر ضعيف، يقال: عشى يعيشو عشواً وعشواً اذا ضعف بصره واطلمت عينه كأن عليها غشاوة.

ومن العجيب ان يفسر بعضهم (يعش) هنا بـ (يعرض)، فيما هي في الحقيقة (يتعامى) او (يتغافل)، حيث ينطوي المعنى على محاولة تجاوز الحقيقة على نحو العناد الخفي. والشيطان في الآية أمّا بمعناه الميتافيزي المعروف او ذو السلطان الغاشم كما جاء في مجمع البيان. وفي اعتقادي ان الاول اكثر ظهوراً. ومهما يكن، يسجل القرآن الكريم، في هذه الآية احد مصاديق الموقف السلبي من الذكر، انه التعامي، اي الهروب المصطنع. وفي الآية نكتة رائعة يؤجل الحديث عنها الى السطور التالية باذن الله.

٥- النسيان: قال تعالى: ﴿نسوا الله فنسيهم ان المنافقين هم الفاسقون﴾. نوع آخر من أنواع الموقف السلبي من ذكر الله سبحانه، وقد نوهت سابقاً ان هؤلاء لم ينسوا الله لساناً، بل هم قد يذكرون الله دائماً ولكن في معرض التعطيل او الانكار او الاستهزاء، وسوف نتطرق بالتفصيل الى حيثيات هذا الموضوع ان شاء الله. ولكن هذا الموقف اكثر ايغالاً بالسلبية والجحود على صعيد الذكر، فهو يتعدى حدود المجانبة والاعراض والعشو بل وحتى التولي، وانه يعبر عن مرحلة سوداء قاتمة في حياة وسلوك نفر من الناس، انحدروا اليها عبر ممارسات منحرفة بالغة الخطورة والتجني على الحقيقة والعلم.

٦- اللهو: وقد المحنا اليه سابقاً، واللهو عن ذكر الله له اسبابه التي افصح عنها الكتاب المجيد، الا وهي عبادة المال والتفاني في سبيل الابهة العائلية، والانعماس في هذا العالم ذي النزعة الاستهلاكية المتعالية.

٧- الضلال: وقد اشرنا اليه قبل قليل ايضاً. والضلال يعني الغياب، وتبين لنا من استعراض الآيات، ان الحيود عن ذكر الله في هذا النطاق يكون بسبب الشيطان او الخليل السيء العقيدة، وهو بلا ريب مرحلة بالغة الانحدار، ولعلها اسوأ موقف مما مرّ علينا.

٨- الاشمتزاز: قال تعالى: ﴿واذا ذكر الله وحده اشمازت قلوب الذين لا يؤمنون...﴾. الشمز: التقبض ونفور النفس مما تكره. تشمّز وجهه: تقبض.

اشمأزاً شمنزاًزاً: تقبّض واجتمع بعضه الى بعض.

هذا هو معنى الاشمنزاز في اللغة، وهو تعبير دقيق على حالة الكره والنفور الذاتية من شيء ما، وهؤلاء بلغت بهم مواقفهم السلبية من ذكر الله ان تشمنز قلوبهم من ذلك!! ومما لا ريب فيه ان هذا الاشمنزاز لم يأت من فراغ، بل لابد من ممارسة عملية لانواع الموقف السلبي لفترة من زمن وعلى مساحة عريضة من تصرفاتهم حتى انحدروا الى هذا الدرك من الفكر المشوش الحاقد.

٩- الصد: ثم نصل الى الذروة من السلب في خصوص ذكر الله وآياته، اننا مع مرحلة في غاية الخطورة، اذ هنا تتجسّد على شكل وظيفة، رسالة، مهنة، ليس تصرفاً شخصياً بحتاً، ولا موقفاً سلبياً عارضاً. انها مرحلة الصد عن ذكر الله. اي: المنع!!

فكان تلکم المواقف تطورت وتقادمت حتى تحولت الى وظيفة: الشيطان هو البطل الاول في اداء هذه الممارسة المظلمة. قال تعالى: «انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله».

ولكن للشيطان جنوده العاملين على هذا الطريق الموحى. قال تعالى: «أرأيت الذي ينهى عبداً اذا صلى» وكم لذلك من نظير.

واذا اردنا ان ندرج عناوين الموقف السلبي من ذكر الله تبارك وتعالى كما جاءت في القرآن الكريم، وذلك حسب السرد الانف، فان منها:

❖ «اللهو» باسبابه السالفة: وهو كل من يشغلك عن الذكر وبالاخص ما بيّنه القرآن.

❖ «المجانبة»: الميل.

❖ «الاعراض»: الانصراف / اعطاء الظهر.

❖ «التولي»: الهروب.

❖ «العشو»: التعامي والتغافل.

❖ «الاشمنزاز»: التقبض.

❖ «الضلال»: الغياب.

❖ «النسيان».

❖ «الصد»: المنع والنهي.

ولا اريد القول ان هذه الحالات متسلسلة منطقياً وان كانت لا تعدم سيراً تصاعدياً في

درجة الموقف وشدته وكثافته، ولكنها بلا ريب تعبير عن حالات محتملة كثيرة، ذلك ان الموقف السلبي من ذكر الله يتباين بالقسوة والغلاظة من شخص لآخر، تبعاً للخلفيات الفكرية والظروف البيئية والممارسات والسلوك والاحداث والغايات، وهذه المجموعة (اللهو، المجانبة، الإعراض، التولي، العشو، الاشتمزاز، الضلال، النسيان، الصد)، تصوّر الموقف حال السماع او الرؤية وحال البحث والنظر عن نيّة مسبقة واصرار أوّلي. والذي لا ريب فيه ان هذه الحالات يمكن التحرر من اسارها وانحلالها، وذلك اذا توفرت النية الصادقة والارادة الحرة، وهذه المعادلة كثيراً ما يطرحها القرآن في صميم خطابه، بصورة واخرى، فالحالات المذكورة وعلى كافة مستوياتها ليست قدراً ازلياً، بل هي مواقف، يمكن ان تحصل ويمكن ان تزول ويمكن ان تشتد ويمكن ان تضعف، والكلمة النهائية في كل ذلك بيد الله سبحانه. قال تعالى: ﴿أنا هديناه السبيل أمّا شاكراً وأمّا كفوراً﴾.

مضى بنا ان فضاء آت الذكر الطاهرة ومعادلاته ترجع الى جذر قرآني اساسي، ذلك هو قوله سبحانه وتعالى: ﴿فأذكروني اذكركم﴾.

والسؤال المطروح الآن، هل هناك ضابطة لهذه المجموعة من الموقف السلبي ازاء الذكر؟

في الحقيقة ان كل هذه المواقف تنبع من (نسيان) الله تعالى. والقرآن يصور لنا ذلك وفق منطق مخصوص صارم:

١- قال تعالى: ﴿نسوا الله فأنسيهم ان المنافقين هم الفاسقون﴾.

٢- وقال تعالى: ﴿نسوا الله فأنساهم انفسهم﴾.

الانسان عندما ينسى الله، يخرج من عهدة الله، ثم ينسى نفسه، وعندها تضيق كل دلالات الكون والحياة في معادلته الذهنية، ومن ذلك ينشأ الموقف السلبي من الذكر بكل ألوانه واشكاله وحالاته...

ومرة اخرى نقول: ان النسيان هنا ليس (الامحاء الضروري) بل هو هذا الاهمال او هذا الجحود او هذا التعامي. الانسان يلهو عن ذكر الله او يعرض او يجانب او يتولى او تشمئز نفسه او يضل او يصد لأنه نسي الله في الاساس، عن سابق اصرار وعناد.

لنقرأ على سهل المفارقة الكثيرة. ﴿فأذكروني اذكركم﴾ ﴿نسوا الله فأنسيهم﴾. فالاولى تستوعب كل ممارسات الذكر الطيب وتفسيرها. والثانية تستوعب كل المواقف السلبية

عن الذكر وتفسرها...

وفي قبال هذا الموقف السلبي نجد التفاعل الحي مع الذكر من قبل الانسان المؤمن، وهناك صور متعاضمة من درجات الذكر. يقول تعالى ﴿فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا﴾.

وفي هذا التوجيه الرباني الكريم نفهم ان استحضار الله درجات، تختلف او بالأحرى تتفاضل بالوضوح والسعة والعمق، ويذهب بعض المفسرين الى ان الاشارة هنا تكمن في قوله تعالى: ﴿الا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ وقوله: ﴿واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول﴾ وقوله: ﴿الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم﴾ وقوله ﴿انما يؤمن بآياتنا الذين اذا ذكروا بها خروا سجداً﴾ وقوله: ﴿ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله﴾ وقوله: ﴿ألم يأن للذين آمنوا ان تخشع قلوبهم لذكر الله﴾.

وفي الحقيقة : مهما يكن من امر، فان قوله سبحانه ﴿أو اشد ذكرا﴾ تلميح واضح، بل تصريح اكبر على مراتبية الذكر، ومن الطبيعي ان هذا التنوع بلوازمه وآثاره وعطاءاته، انما هو دليل على وجود مراتب متفاوتة في افق الذكر وحقيقة هويتها.

خامساً: الذكر الكثير

من امضاءات الخطاب القرآني تأسيس الذكر الكثير، ممارسة هذه العبادة على الدوام، فنحن نقرأ في كتاب الله عز وجل: ﴿يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً﴾، ﴿واشركه في أمري﴾ * كي نسبحك كثيراً * ونذكرك كثيراً.

فالقرآن اذن يحث المؤمنين على الذكر الكثير. لكن ما معنى الذكر الكثير هنا ؟
الاقرب الى الاحتمال في مثل هذه الموارد هو الذكر اللساني، ولكن كتعبير عن الحضور الذهني الذي هو الاساس في هذه العبادة، على ان الكثرة لم تأت اعتباراً، ولا هي تصعيد عددي رقمي للممارسة العبادية المذكورة، بل هي عملية توكيد وتجذير وتمكين للحضور بلحاظ موجبات معينة.

ان الانسان يعيش وسط حياة زاخرة بالحركة والفعل، وهو يعمل في اجواء مستقلة متغيرة، تجتاحه ملاسبات واحداث متوقعة وغير متوقعة، ولذا فهو تارة معافى نشيط، واخرى مريض متهاوي، مرة آمن مستقر، واخرى مشرد مضطرب، مرة في تقوى الله

وحبه، وأخرى في عصيان وتمرد. صور وحالات لا تهدأ ولا تفتت ولا تستقر. من هنا يأتي سرّ الكثرة بالذكر الذي يلح عليه القرآن، أي أنّ الكثرة مرتبطة بحياة الانسان العريضة المتشعبة، فهو على ضوء هذه السعة :

✽ يشكر عند الغنى.

✽ يرجو عند الفقر.

✽ يحمد عن البلاء.

✽ يستغفر عند المعصية.

✽ يكبر عندما يرى الآيات العظيمة.

وهكذا مع كل حالة واقعة او محتملة، ولعل ما يؤيد هذا التوجيه، ان الله يطلب من الانسان ذكره في السراء والضراء، ولذا، قيل : الشكر على النعم والحمد على الامتحان، وعلى هذا المنوال يطرح الخطاب الاسلامي سلسلة من المقتربات المركبة من طرفين، احدهما حالة والاخرى نوع من الذكر المناسب، والقرآن ملي بهذا التوجيه من خلال تشخيص علتي لكلا الامرين، أي المادة والذكر المخصص بازائها، على ان تجديد الذكر من شأنه تجديد الروح الانساني بالتقوى، وتحذير للاتجاه الديني السليم في ضميره وعقله، والانسان الذي يذكر الله كثيراً يذكره الله كثيراً. قال تعالى: ﴿فاذكروني اذكركم﴾. وفي المقام رأيان في تفسير ذكر الله للانسان :

الاول : ان ذكر الله للانسان هو هذا الاطمئنان والزيادة في معرفة الله تعالى وغيرها من الاثار الايجابية التي تصب في النتيجة لصالح هذا المخلوق، سواء في الدنيا والآخرة. الثاني : ان المعنى في اتجاه : اذكروني بالشكر اذكركم بالزيادة، واذكروني بالتوبة اذكركم بالمغفرة واذكروني بالدعاء اذكركم بالاستجابة. القرآن الكريم يحوي كلا الاتجاهين : قال تعالى : ﴿الا بذكر الله تطمئن القلوب﴾. وقال تعالى : ﴿ادعوني استجب لكم﴾. وفي الحقيقة لا يوجد فارق بين الاتجاهين، فاستجابة الدعاء اضافة الى الانسان بشكل من الاشكال، وعليه يكون الاتجاهان منسجمين متعاضدين.

الذكر، أي ذكر الله كما تبين أعلاه لا ينحصر في حالة من الحالات، ولا في مجال من المجالات، وامكان كثرته او بعض حيثيات هذه الكثرة قابلية امتداده لمصاديق تتكثر

بتكثر الظروف والملايسات، ولكن رغم ذلك هناك بعض المواطن اشار اليها القرآن الكريم، ويبدو ان سبب الاشارة هو اهمية المواطن وخطورته... منها :

١- النعم الالهية : قال تعالى: ﴿يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين﴾. وقال تعالى: ﴿واذكروا اذ كنتم قليلاً فكثركم﴾. وقال تعالى: ﴿يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء﴾.

وذكر النعم شكر الله والثناء عليه سبحانه، وليس تلك الصورة الذهنية العاكسة للنعمة كما يتصور البعض، والكتاب يشير الى هذه النعم سواء كانت مادية او معنوية، فردية او جماعية، في السلم او الحرب، وآيات القرآن في هذا الموضوع كثيرة.

٢- في المحن : قال تعالى: ﴿يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيراً﴾.

والحرب محنة، وفي ضوء هذه الآية يمكننا ان نقول ان من مبتنيات التربية الاسلامية ذكر الله تعالى عند الشدائد والمصاعب والمحن، ذلك ان الحرب هنا مثال، او نموذج، حيث تلتقي هنا بمدخل جديد للتفسير يعتمد على قاعدة توسيع الدلالة لاستيعابها مصاديق نظيرة او مشابهة او مشاركة. اي نجعل من الحرب هنا سبباً لتوسيع الفكرة كي تشمل نظائرها من الشدائد والابتلاءات والمصاعب. حيث تكون الحرب مجرد مثال توضيحي اشاري، وهذه الفكرة مستتلة من بعض موجبات علم اللسانية الحديث. وذكر الله هنا ينصرف الى صيغ الاستعانة بالله والتقوي به والاتكال عليه والاستمداد منه.

٣- عند الخطيئة: قال تعالى: ﴿والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله﴾. ذلك ان الذكر الحقيقي استعادة حقيقية لتوازن الذات الذي يختل بارتكاب الفاحشة او ارتكاب ما حرم الله تعالى، بل الذكر هنا تجديد الارتباط بالله على اساس حياة جديدة بريئة من التلوث والانحراف. واعتقد ان حقيقة الذكر هنا تشي الى دائرة التوبة والندم والاستغفار.

وهناك مواطن اخرى، لعل اهمها رؤية آيات الله المبثوثة في كل انحاء الوجود الرحيب. وهو امر طبيعي في خصوص المؤمنين اصحاب العقول الفطنة التي تعطي اهمية كبيرة لوعي دلالة الكون وعجائبه.

سادسا: حوليات النص والمادة

(١)

يربط القرآن الكريم بين الذكر لمشروع عبادي متقاوم في مصاديقه وآثاره وبين مفاهيم كبيرة في صناعة الانسان وبناء الحياة وتحريك التاريخ. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا﴾. ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾. ﴿وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾.

فالإيمان والعمل الصالح وتزكية النفس والتبتل عوالم ضخمة في حياة الانسان والمجتمعات، ولذلك فإن مجيء الذكر في هذه السياقات على نحو التصاف والتعاقدانما دليل صارخ على موقع هذه العبادة من هذه العوالم الشاخصة في مسيرة الايمان الطويلة. وفي أحيان كثيرة يعطف على الذكر احد مصاديقه، او بالعكس. قال تعالى: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُوا﴾. ﴿... كَيْ نَسْبَحَكَ كَثِيرًا * وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا﴾.

وهذا اللون من النصوص ينطوي على تأكيد وتلاحم بين المفهوم في افقه العريض ومصاديقه التي يدل عليها، بل هو اسلوب تأسيسي يشير الى اهمية الجانب العملي والممارساتي للنظرية المبتناة، وربما لغرض التوكيد على مرتكز متميز (الشكر، التسبيح...) لمناسبة خاصة.

(٢)

نصوص الذكر في القرآن الكريم تمتلك صلاحية الحركة، فهي ليست طروحات نصية جامدة، ولذلك تتصل بالإيمان والعمل الصالح وغيرها من مقتربات التأسيس العقدي والسلوكي، ومن جماليات هذه النصوص انها تتضمن مشروعيتها ومسوغها بذاتها. فالذكر سبب الاطمئنان وداعية الثبات على الحق وقد يؤدي الى الفلاح في الدنيا والاخرة، وعليه فهو في نصه القرآني بنية مكتملة الذات، وعلاقتها بالبنيات الاخرى علاقة مسؤولية في توجيه التاريخ.

(٣)

والذكر ومن خلال نصوصه القرآنية حاد في عطائه مرن في مصاديقه !! (الشكر، التسبيح، الحمد، الاستغفار، التهليل،....)، سلسلة طويلة من المفردات، وهذه الكثرة دلالة غنى في المضمون، لانها على كل حال ذات معاني متعددة، ومما يثري الذكر، انه الى

جانب هذه الكثرة في المعاني هناك آثار حادة في صيورتها وتحققها، تترتب على تلكم المفردات حال ممارستها، فالمعنى متأتي من كلا الجانبين.

(٤)

تتجاذب الذكر من خلال نصوصه القرآنية معادلات متطابقة، ومعادلات متناظرة، وكل معادلة لها جذرها الذي تنبثق منه. الامر الذي يتيح للعقل حرية السياحة الشريفة بين هذه النصوص. يستخلص المفاهيم والافكار، فنصوص الذكر تؤسس هيكلًا فكرياً قائماً على التوازي والتناظر والتضاد، وعليه فان اللغة هنا ليست فاعلية وصفية، وانما هي عمل فكري ناظم ومنظوم. قال تعالى: ﴿فاذكروني اذ كركم....﴾ وقال تعالى: ﴿نسوا الله فنسيهم...﴾.

(٥)

والذكر في القرآن الكريم، اي على ضوء نصوصه، مسيرة وتطلع، فان نصوصه تأخذ بيدك لتطل بك على لواحق تودع مسبقاتها كضرورات او مقدمات، وهذا بطبيعة الحال يستدرج العقل وفيه غريزة التواصل مع الحدث كي يصل الى ذروته، حيوية متدفقة باسرارها الفكرية.

(٦)

﴿ولذكر الله اكبر...﴾. دليل مدهش على موضوعية الذكر في النص القرآني، موضوعية تؤثر الامل، وتنقذ العقل من الوهم، وتنشل الانسان من الغرور، وتضيء الذات بحقيقتها.

رؤية قرآنية لمنهاجية التعامل مع مصادر التنظير الاسلامي

د. منى ابو الفضل

﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً﴾^(١). فالمنهاج هو الطريق الموصل للغاية ووضوحها، وتامها وكمالها، يكون منهاج المؤدي إليها كذلك .. وويل لكل أمة تضع منها الشرعة وتغيب عنها الغاية، وتضل الطريق، وكذلك الويل كل الويل لأمة انقطع فيها منهاج عن مورده، فجفت ينابيعه، وأخذت تتسول الدروب وهي تصطنع المورد عند كل باب، وتُرد في نهاية الأمر عند كل باب تطرقه، مدحورة مخدولة.

وما كان لخير أمة أخرجت على أكمل شرعة وأتم منهاج، وقد تخلت عنهما، أو قل، وقد تاهت عنهما في تشابك دروب الحياة وتكاثف الحجب وتعاقب ظلمات الخطب. وقد أخذت تبحث عن استعادة العزة، وسعت تلهث وراء أسبابها في غير ما أنزل الله، ما كان لهذه الأمة إلا أن ينتهي بها المطاف إلى أن تقف ملومة مذمومة... حتى إذا ما استفاقت من فتنتها، وأنابت إلى الله وأدركت أن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، أخذت تجد في تغيير ما بنفسها، عساها أن تدرك شيئاً مما فاتها، فترتقي إلى مبلغ أمانتها، لتعود هي بالمورد لتتصدر قافلة الحضارة، ولكن هيهات الرجعى دون الاعتصام بالشرعة والتذرع بالمنهاج.

والمنهاج في شرعة العصر، هو الأخذ بالأسباب الوضعية المادية التي يتوصل إليها العلم، المبني على الظن، والعقل المركب على الهوى، من أجل إصلاح الأمر: ﴿وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون﴾^(٢)، ومن نافلة القول ألا يدرك هذا الإصلاح وتذهب أعمالهم هباءً منثوراً - فلا مخرج إلا في خروج من أسر هذا المنهج وكسر أغلاله للدخول إلى منهج يستمد من الحق، ويؤسس على العلم الذي علمه العليم، فيكون مورد اليقين، وعندها تستقيم المساعي والجهود التي تبذل لإصلاح ما أفسده الدهر والدهر

منه براء، وإنما هذه حجة الطاغوت.

فكأننا إزاء نسقين ليس من خيار بعدهما.. نسق حضاري يقوم على محصلة العلم الظني والهوى، ويتبعه بمناهجه الوضعية، ومعطياته في النظم والمذاهب التي تحكم السلوكيات والجماعات فيما يدعم من مزيد من صنفه، ونسق حضاري مقابل له قوامه العلم الحق والهدى، وتتبعه مناهجه التي تسترشد بمنايع الحق والهدى، وتتقدمه نظم الاجتماع والتآلف والتعارف التي تقوم على شرعته.

أما النسق الأول فهو القائم - بل السائد - وهو الذي يوصف بالعصرية وينسب إليها، ومرة أخرى والعصر منه بريء، وإنما هو حكم في عرف من علا. وأما النسق الثاني فهو المفتقد، والممكن وإن لم يكن متاحاً، والقابل للتحقق في ضوء ما توافر له من وعي وعزم وسعي.

أولاً: ضرورة الوعي المنهاجي:

نهج نهجاً أي سلك طريقاً بغية الوصول إلى الغاية، والمنهاجية يمكن أن نعتبرها علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات، أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية، على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول والأحوال، والطريق قد يطول، وتعثره الكثير من العوارض وتتعدد فيه المنازل، فما بين المنحنيات التي قد تخرج السالك عن سبيله، وما بين المعارج التي قد ترتفع به لتفسح الآفاق، تكثر المزالق والمهلكات التي تتعثر إزاءها الخطوات، وعندها تكون المنهجية مصدراً لابتغاء الرشد، وبقدر ما تحيط به من علم الطريق، وبيان الوصل وبقدر صحة منطلقاتها وسلامة وجهتها، يكون قيامها مقام المرشد الأمين الذي يبين معالم الطريق، والدليل الذي يعرف شيئاً عن كفيات المسار وفن البلوغ، من خلال تحديد المراحل والتمييز بين المستويات والتحقق من علامات الاستدلال عند المفارق وإدراك مراجع الاتصال بحيث يُمكن السالك من التزام جادة المسار وتعرف مناكب الاستدراك، فالمتابعة واللاحاق.

وليست المفاهيم إلا اللبّات التي منها تؤسس المنهجية، ومن ثمّ فما من عمل منهاجي إلا ويكون قوامه عملية التأصيل للمفاهيم، من خلال عمليات بحث وتنقيب، فيما هو متاح ومتداول، من أجل التحقق منه وتعرفه والقيام بالفرز والتنقيح بغية الوقوف على التكافؤ

بين المحصول والمقصود.

ومن خلال عمليات الكشف والتخريج في غير المتاح وقليل التداول، وإن كان ممكناً منطقاً ولفظاً ومساقاً، فيما لو أعملت ملكات النظر والتدبر، بحيث لا يبرح أن يكون هذا الكشف والتخريج في مجال بناء المفاهيم، من دواعي الوجوب التي تقع في مقام الفروض، وذلك إذا ما ترتب على غيبة مفهوم - ثغرة في صرح - وليس من صرح أي حضارة إنسانية أو أمة من الأمم، بأعز وأكرم، وأقصى خطراً وأبعد أثراً بالنسبة لبقاء هذه الأمة جمعاء، من ذلك الصرح الذي يشكل المدركات المعرفية لها في كل عصر وفي كل مصر.

وإذا كانت المفاهيم تقدم لبنات المنهجية، فإن الأطر المرجعية أو النسق القياسي والنماذج التحليلية ومثلها من التركيبات الكلية التي يمكن استخدامها عند مراحل مختلفة في العمل الفكري الإنشائي أو في مستويات مختلفة منه إنما تدخل في عداد اللحمة والعصب للمنهجية - في غيابها تضع ملامح المنهجية، وتغدو في غمار ذلك، المفاهيم جملة مفاتيح اختلطت أبوابها أو فاتت دارها. فإن الإطار المرجعي من المنهجية موضعه موضع الخريطة الأساسية للملامح العامة للموقع محل الرضا والنظر والحركة، فهي تتيح وضع المفاهيم في مواضعها، وإخراجها من قوالبها المستقلة، لتوصيلها فيما بينها، وتشغيلها في تشكيلاتها المتباينة في اتجاه معلوم، في سبيل تحقيق القصد من المنهجية. فكأن الأطر المرجعية هي الكفيلة بتأكيد فعالية المنهجية، إذ عليها يتوقف ضبط وتحريك الوحدات الجزئية، وإقامة العلاقات الارتباطية بينها، وتمييز المستويات وترتيب الأولويات في ضوء المنظومة القيمية التي تنطوي عليها هذه الأطر. والعلاقة وثيقة بين الأطر والمفاهيم - فحيث الإطار يقدم الضابط الناظم للمفاهيم، فإن دعائم الإطار تقدمها المفاهيم.

والاختلاف الأساسي بينهما يمكن إيجازه في نقطتين: الأولى تتصل بالعمليات الذهنية التي تنطوي عليها عملية بناء المفاهيم، أما الثانية فتخص مستوى أو نطاق النظر الذي يفترض في كل عملية.

ودون الخوض في التفاصيل فإن بناء المفاهيم يقتضي الإسهاب التحليلي، بمعنى القدرة على فك الوحدة إلى عناصرها - والتمحيص في الجزئيات - والتعامل يكون على قدر الوحدة المعنية - ويتطلب منها مهارات تحليلية بالأساس، على خلاف مقتضيات التعاون في مجال الإطار المرجعي ويكون التعامل منذ البدء على مستوى تصور أعمدة البناء تصوراً

موقعياً، والبحث عن خطوط الترابط الأفقية والرأسية من البدء ليس التعامل إذن - من يتعامل مع مادة البناء فيحللها إلى عناصرها - ليتحقق من صلاحية كل منها، وتكافئه مع البناء، وإنما التعامل يكون مع الأعمدة والهيكل وأوتاد الهيئة والبناء.

ومن هنا يكمن الفارق في المستوى الآخر من النظر، في الحالة الأولى يقف الباحث موقف الخبير في معمل الفحوص الطبية أو الحيوية يمسك بالمجهر كي يفحص العينة.. اللفظ... الاصطلاح الذي منه يخرج المفهوم، وبينما يقف نظيره في حقل الإطار المرجعي موقف الراصد للقبعة السماوية يمسك بالمنظار متوسماً أكبر مساحة من الرؤية حتى لا يغفل عما عساها أن تكون الشاردة التي تحمل في ورودها على ما قد يُشكّل بعداً في البنيان أو مدخلاً إلى الهيئة أو صلة بين الأعمدة، وهو إذ يتدبر المواقع على امتدادها يعمد إلى استيعاب ملامح الهيئة الكلية لعله يتحقق من مُحكماتها، دون أن يضع في متشابهاتها، أو يقع على المفصلات دون أن تستغرقه التفاصيل، ثم إذا به يرسل النظر باحثاً عن الأنماط والتشكيلات التي تتولد عن ارتباط أجزاء الهيئة البديعة المبدعة، من موقع هذه المُحكّمات (أمّهات المفاهيم)، أو عبر تشابك مفصلاتها، وفي كل جولة يزداد البصر مراناً واستنارة، بفضل ارتياده الآفاق والنقاطه الإشارات الهادية عبر الأضواء النورانية- فيعود ليزيد ملامح إطاره تبياناً مستجلياً الكليات ومفرّغاً للجزئيات، التي لا تزال عند هذا المستوى التركيبي بين المفاهيم، هي كذلك كليات أدنى - أو قل هي كليات على مستوى جزئيات (مثال: النسق القياسي للدولة الشرعية) أو (الأمة القطب) - وتستمد القدرة الاستيعابية للنظر في الكليات من مقدار التوافق والتعاقد بين عمليتي الترويض على ارتياد الآفاق وملامسة مادة الأساس التي منها تبنى الهيئة، ومن هنا فإنه فقط من خلال منازلة مواقع العمل المنهاجي عملاً، يتبين لنا طبيعة العلاقة بين عملية بناء المفاهيم وعملية بناء الأطر المرجعية للتحقق من فعالية تلك المفاهيم، ولتحقيق غاية المنهجية.

ونقف عند هذا التمييز بين طبيعة كل من العمليتين في صدر البناء المنهاجي، لإبراز مفاد التمييز، وليس ذلك إلا بقصد لفت النظر إلى حقيقة هامة في هذا المجال، قد يتوقف عليها مصير توجهنا في قضية المنهاجية بوصفها من أمّهات القضايا التي علينا أن نواجهها ونحن بصدد الانتقال بإسلامية المعرفة من الغاية والمبتغى إلى صعيد المسعى الذي يستوجب الأخذ بالأسباب وتنفيذ البرامج وهذه الحقيقة تعتبر «عقدة المنهجية» التي يقع على كاهل

علمائنا اليوم تجاوزها - ولا يخفى معنى التحدي ونحن على مفترق قرنين، قرن يوحى لنا بالسبق، ويبعث فينا عزيمة الصحو والنهوض بعد استعادة الوعي بالذات، وقرن يعيد علينا مرارة واقع اللحاق، وضريبة قعودنا في مقاعد الخوالب بعد ما فرطنا من أصول. فإن اجتيازنا لهذه الهوة التي تفصل ما بين قرن الريادة وقرن اللحاق إنما تتوقف على مدى نجاحنا إزاء هذه العقدة المنهجية، التي هي الوجه الآخر للوثبة الحضارية.

أما العقدة المنهجية، فهي تتمثل في قدرتنا على أن نستوعب عملياً ذلك الفارق بين العمليتين أو المستويين من التعامل في قضية المنهجية - أي مستوى التعامل في حالة بناء المفاهيم، ومستوى التعامل في حالة بناء الإطار المرجعي الذي ينتظم تلك المفاهيم - فالاختلاف ليس اختلاف درجة، ولكنه اختلاف نوع.

وإن لنا في تراثنا الفكري ما هو كفيل - لو أننا أحسنّا تناوله - بأن يطلق قرائننا في مجال بناء المفاهيم، بينما تقل لدينا الآثار فيما يمكن أن نستعين به إذا ما أردنا الانتقال إلى موقع بناء الأطر المرجعية. فالعلاقة بين المعمل والمرصد - على الرغم مما رأيناه بينها من توثق الوشائج - إلا أنها ليست بالضرورة علاقة قائمة مسبقاً - وإنما هي علاقة مفترضة، في ضوء تقويمنا لموجبات العملية المنهجية - وليس هناك ما يضمن الانتقال من مرحلة إلى أخرى في تتابع حلقاتها - بل إن الأمر ليس أمر تزامن أو تتابع فيما بين هذه الحلقات، ولنا في تراثنا الأصولي والفقهى، ما يبين لنا ذلك^(٣).

ومع ذلك، فإذا كانت خبرتنا الحضارية على هذا المستوى من تراثنا الفكري موضعاً للنظر في هذا الشأن، فإن لمصدر هذه الخبرة الذي يرجع إليه وجودنا كأمة حضارية أصلاً ومرجعاً، موضعاً آخر، ذلك أن أصولنا الإسلامية التي ترجع إلى الوحي والتي تتمثل في القرآن الكريم - وفيه السُّنة النبوية الصحيحة - تبقى لنا نهراً سائماً به نهدي إزاء لحظاتنا التاريخية الحرجة - اليوم كما كانت في الماضي - وتقدم لنا المعين الذي نستقي منه أبداً ولا ينضب - وهذا ما نحاول أن نأتي ببعض دلالته - وأدلته فحص مجال بحثنا هذا - في مقومات المنهجية البديلة التي يستقيم بها صرح المعرفة في علوم الاجتماع والأمة.

ثانياً: في مصادر التنظير الإسلامي:

لا يخفى أن مصادر التنظير الإسلامي تتحدد وتتفاوت فيما بينها سواء من حيث قيمتها

الذاتية - أو من حيث موقعها من مجال أو قصد البحث موضع التنظير. ونحن إذ نبحت في إرساء قواعد إسلامية المعرفة على أسس مستوية وصحيحة، تجمع بين دواعي الاستقامة المنهجية ولوازم البحث التخصصي من حيث الاتساع والعمق والكفاءة والإحاطة وقابلية الاستخدام أو التوظيف والانتفاع في أكثر من مستوى ومجال - فلا بد لنا من أن نلم بطبيعة هذه المصادر في ذاتها، وبموقعها النسبي أي بالعلاقة التي توجد بينها، بالإضافة إلى الوقوف عند خصائص كل مصدر ومجالات الاستفادة منه. وفوق ذلك، فإن علينا أن نعلم تمام العلم بأن رصانة واستقامة واستيفاء وكفاءة قاعدتنا المنهجية في علوم الأمة والاجتماع - تقتضي تضافر هذه المصادر جميعاً - حتى يمكن أن تتكامل الأبعاد فيها، ولكن، قبل ذلك فإن تعرف طبيعة وخصائص كل مصدر على حدة، من شأنه أن يمكننا من التعامل معه على نحو يؤمن دواعي التكافؤ والاستيفاء، ومعنى ذلك أن لكل مصدر مدخله الخاص به وأدواته التحليلية التي تكون أنجح في الاستفادة منه وأجدى له، وكأننا في تناولنا موضوع التعامل مع مصادر التنظير الإسلامي - نحتاج إلى تطوير قاعدة من المنهجيات الفرعية أو المتخصصة، التي تكون حصيلتها في النهاية، قاعدة منهجية متكاملة تصلح للتعامل مع المصادر المتنوعة وفقاً لمقتضيات فروع التخصص المختلفة.

وتنقسم مصادر التنظير الإسلامي - إلى مصادر أصلية ومصادر مشتقة، أما المصادر الأصلية فهي الوحي، بينما المصادر المشتقة ترجع إلى محصلة التفاعل أو التأثر (بالوحي) بمعطيات الوحي عبر الزمان والمكان، وهو ما يمكن أن نجمله في الخبرة الحضارية ورأس الوحي ومصدره الأول هو «القرآن»، وهو التنزيل المحفوظ للآيات البينات التي تم تدوينها لفظاً وحرفاً - في صحف مطهرة - وتم جمعها بين دفتي كتاب كريم: يرجع إليه «الذكر» و«التذكرة»، و«الفرقان».. و«الشفاء» و«الهدى» - لما يحويه من حكمة وعلم ورحمة جامعة شاملة للإنسان في كافة مجالات حياته.

أما المصدر الآخر للوحي - فيتمثل في ينبوع النبوة، في الحديث الصحيح - والسيرة الموثقة - والتي تأتي مبيّنة ومفصلة للقرآن الكريم. فقد جاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أسوة حسنة يقدم البيان العملي - الذي تكفل بالترجمة العملية للهدى ونقله إلى سلوكيات إنسانية وتضمنينه المواقف التاريخية بأبعادها المكانية والبشرية المحددة. وعلى الرغم من أن العلاقة ما بين القرآن والسنة من حيث اعتبارها مصادر أصلية في التنظير

الإسلامي، علاقة لا انفصام فيها - إلا أنه واقعي، من حيث اختلاف طبيعة كل منهما، ما بين مواضع الإطلاق والتقييد، وما بين الأبعاد الإلهية في الأول والبشرية في الثانية، كان التعامل مع كل منهما يقتضي منهجه وأدواته الخاصة. ولا شك أن مثل هذا الاختلاف يجد صداه منذ أن أخذ أئمتنا الأول في تناول كل منهما - وإن كنا قد أشرنا إلى التمايز والفصل، فلا بد كذلك أن نشير إلى مواضع التكامل، وضرورة الوصل، على النحو الذي يجعل التعامل مع السنة، في التحليل النهائي للأمر - على ضوء وفي نهج تعاملنا مع القرآن الكريم، وبذلك تستوي علاقات النسبة والتناسب، وتستقيم بالتالي معايير البحث والمنهجية.

وإن كان تحديد العلاقة بين القرآن والسنة كمصادر منهجية واجباً، فلا شك أن تحديد هذه العلاقة بينهما وبين المصادر المشتقة لأمر أدعى. وتتمثل هذه المصادر في رافدين، بينهما من التمايز والاتصال كذلك والرافد الأول هو الذي يتمثل في التراث الحضاري في مختلف جوانب الإبداع والعطاء، وفي مقدمته التراث الفكري والعلمي على تنوعه وهو الذي يمثل حصيلة التفاعل في الزمان والمكان، يتفاوت في مدى تعبيره عن الأصالة الإسلامية بقدر اقترابه واستئناسه بالمصادر الأصلية. ثم هناك الخبرة التاريخية، أو محصلة تراكم الخبرة المتوالة عبر تراكم المواقف والأحداث - على مدى زمن ممتد، ومحصلة تعايش هذه الأمة في البيئة الحضارية التي أوجدها الإسلام، وهي كذلك تتفاوت في دلالتها - بقدر وقع المؤثرات الناجمة عن المصادر الأصلية في الفعل التاريخي. والذي علينا أن نستخلصه في هذه العجالة حول مصادر التنظير الإسلامي نجمله في النقاط التالية:

- ١ - هناك تعدد وتنوع في هذه المصادر وتفاوت في قيمة ودلالة وحدود ومجالات الاستفادة في كل منها.
- ٢ - إن هذا التفاوت يقتضي تباين المداخل والتناول أي المقومات المنهجية لكل منها.
- ٣ - إن هناك علاقة تدرج قيمية ضرورية بينها في ضوء علاقات الاتباع والاشتقاق.
- ٤ - إن وجود الوحي بين مصادر التنظير الإسلامي - يجعل هناك إمكان استنباط معايير قياسية معلومة - ثابتة - وضابطة - عند تنقيح المصادر ومنهجها.
- ٥ - إن المنهجية الإسلامية في ضوء طبيعة مصادرها لا بد أن تنطوي على بعد أخلاقي واضح، ومن ثم فهي لا يمكن أن تلتقي منطلقات المنهاج الوضعية في أصولها.

٦- إن دواعي التكافؤ المنهاجي تفرض تطوير منهاجية مستقلة ليس فقط للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، ولكن كذلك مع المجتمعات الإسلامية - سواء التاريخية منها أو المعاصرة.

ويقتصر مجال بحثنا هنا على المصدر الأول بصفة رئيسة - دون سائر المصادر الأخرى. حيث نحاول أن نقوم باستطلاع مبدئي في شروط ومقومات التناول في أحد مجالات التخصص في العلوم الاجتماعية - إذا ما أريد لنا أن نستأنس بالهدي القرآني في إرساء أصولنا المنهاجية في هذا المجال، الافتقار هو إذن لمنهجية مستقلة ومتميزة في هذه العلوم تنبع من أصولنا الحضارية، وبالتالي تتكافأ وتطلعاتنا الحضارية. ولكن السؤال الذي يفرضه علينا هذا المقصد هو: كيف يتسنى لنا الانتفاع بأصولنا الحضارية في هذا المضمار ما لم ندرك المدخل إلى هذه الأصول.. وكيف لنا - على وجه الخصوص - أن ندرك مكونات الكتاب المبين «الجامع لمصالح الدنيا والدين، والحاوي لكليات العلوم ومعاهد استنباطها»^(٤) - ما لم نتعرف بعض مداخله - وهي شتى متنوعة - حتى نستعين - بهذه المعرفة في مواضع التأصيل المنهاجي لتخصصاتنا المعينة؟ هذا ما يجعلنا نتخذ من نظرة في خصائص الخطاب القرآني أولى مقوماتنا المنهاجية.

في المقومات المنهاجية

إنه لا يمكن للمتخصص في أحد مجالات العلوم الاجتماعية الحديثة أن يرقى إلى مستوى التنظير في مجال تخصصه العلمي من منظور إسلامي دون أن يكون له قدر من الإلمام بالثقافة الإسلامية أو يتوافر له قسط من الرؤية الإسلامية السوية. ويمكن أن تتحصل له هذه القاعدة المعرفية من خلال اطلاعه على أعمال أهل النظر في هذا المجال. ولكن مما يصح أن يؤخذ على مثل هذا الباحث المتخصص أن يقتصر على هذا المصدر في معرفته الإسلامية، وأن يقعد عن مراجعة المصادر الأصلية ومنذ متى والقرآن الكريم - وآياته البينات تتلى آناء الليل وأطراف النهار، منذ متى والوساطة أو الحجابة تفرض بين المسلم وكتابه العزيز؟ وكيف له ألا يتدبر فيما يسمع ويرسل النظر فيه خاصة ما إذا كان هذا المسلم «متخصصاً» في مجال من مجالات الفكر، وعلى نحو أكثر خصوصية، إذا ما كان يطعم في إضفاء البعد الإسلامي على مجال تخصصه، فالؤمن إنما يتعبد بالقرآن في حياته جملة، بما فيها من حياته

الفكرية والعلمية وما تعبد به في مجال علمه إلا بالرجوع إلى القرآن الكريم متدبراً متأملاً عساه أن يجد في كتاب قال فيه تعالى - وقوله الحق - ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾^(٥)، ذلك القسط من الهدى والنور - والتبيان والتذكرة - التي تضيء له الطريق، وتقدمه بالأسباب والزاد فيما هو بصده. يعني ذلك أن الباحث المتخصص لا بد له من أن يرسل النظر - أي أن يقدم على قدر من الاجتهاد بالرأي في آيات الذكر الحكيم، من زاوية افتقاره في مجال تخصصه. وهناك اتجاهان بين أئمتنا في موضوع إعمال الرأي في القرآن - فقد جاء من ذمه، أو تحفظ إزاءه - ومنها ما نقله الإمام الشاطبي في ختام مبحثه في كتاب الأدلة على نحو أن من ترك النظر في القرآن واعتمد في ذلك على من تقدمه، ووكّل إليه النظر فيه، غير ملوم، وله في ذلك سعة إلا فيما لا بد له منه وعلى حكم الضرورة^(٦)... وهناك من شجع عليه في حكمة وروية - مدركاً حقيقة مراد الله تعالى - في صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية، من خلال ما نزل الله من الهدى وما دعا إليه من تدبر آيات الكتاب العزيز واستنباط التذکر منه، والتكليف باستقصاء البحث - بحسب الطاقة ومبلغ العلم^(٧) - ونقتبس ما جاء به د. دراز في هذا المصدر - بغية النفع والانتفاع:

«وخذ نفسك أنت بالغوص في طلب أسرارهِ البَيانية على ضوء هذا المصباح. فإن عمى عليك وجه الحكمة في كلمة منه أو حرف فإياك أن تعجل كما يقول هؤلاء الظانون - ولكن قل قولاً سديداً هو أدنى إلى الأمانة والإنصاف. قل الله أعلم بأسرار كلامه، ولا علم لنا إلا بتعليمه ثم - إياك أن تترك إلى راحة اليأس فتتعد عن استجلاء تلك الأسرار قائلاً: أين أنا من فلان وفلان؟ كلا - فرب صغير مفضول قد فطن إلى ما لم يظن إليه الكبير الفاضل، فجد في الطلب وقل رب زدني علماً - فعسى الله أن يفتح لك باباً من الفهم تكشف به شيئاً مما عمى على غيرك. والله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور»^(٨).

وهذا هو نهجنا - ونحن نقوم على النظر في خصائص الخطاب القرآني وفيما عسانا أن نستقيها منها في مجال التأصيل المنهجي.

ثالثاً: من خصائص الخطاب القرآني:

إن لنا وقفة مبدئية مع العبارات التي نستخدمها ونحن نرجع إلى القرآن - فنتحفظ على البعض ونفضل بعضها على بعض، فنتخذها عنواناً لنا في المدخل - فإننا إذا ما انتقينا بين

«نص» و«خطاب» - تحفظنا على الأول ولجأنا إلى الآخر.. وقد نردف إليه اصطلاحات أخرى كالبيان القرآني نرى كذلك لا غضاضة فيه، في البلوغ بالأذهان إلى أغراضنا. ونحن حين نرجع إلى القرآن الكريم لاستخلاص المعايير والمقاييس لتقويم مسارنا الفكري - فنحن لا نرجع إليه بصفة المراجعة للنصوص، ولكن من قبل التدبر في آياته البينات. وعلى خلاف النص الذي يتجمد في قلبه - فإن الآيات حية أبداً، سياقها التلاوة المتصلة لتكون موضعاً لتدبر أولى السمع والبصر «تارة» و«أولي الأبواب...» أو «أولي القلوب والأبصار»، تارة أخرى. بينما النصوص هي موضع للنظر العقلي المجرد تستوعبها الأبصار، فإن الآيات تحمل من البصائر ما تستهدف به البصيرة.. لتنفذ إلى القلوب التي في الصدور، وتستحث في أولى العلم والنظر.. «اللب» الذي هو جوهر العقل.

وحيث تكون النصوص «مجردة» - فالآيات لا يمكن أن تكون كذلك وهي موضعها البينات العملية دون ما اقتصر على تجريدي نظري أو محيط العقلية المجردة (كالفلسفة) ومن ثم، ليس من قبيل المصادفة البتة أن يأتي التعامل في منابعه الأصلية مع آيات الذكر الحكيم، وليس على «نصوص مقدسة» أو نصوص كتاب مقدس - وإن كانت تلك الآيات قد جمعت في «قرآن كريم» يسر للذكر من لدن حكيم خبير - أخبرنا في شأنه - علام الغيوب - بأنه يحفظها - تماماً كما اختص بالتنزيل: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾^(٩).

وحيث إن مضمون القرآن - رسالة هدي وبشرى للعالمين - فإن الخطاب كأداة إعلام إلى البشر - وبين البشر - لا بد له من أن يحمل عناصر العملية الاتصالية - على النحو الذي يكفل له أداء رسالته ودون أن نفصل في هذا الموضوع - الذي هو مقام لبحث مستقل - نشير فقط إلى بعض عناصر الخطاب القرآني - حيث إنه لا بد أن يكون له من عناصر التمايز فوق ماله من عناصر الوسيط الإعلامي العام. وهنا ينبغي أن نلتفت إلى طبيعة التوجه المباشر إلى المخاطب. (في صيغة النداء، واستخدام الفعل المضارع) فضلاً عن أن دوائر المخاطب تتباين وتعدد - ما بين التخصيص والتعميم على النحو الذي لا يدع «فتة» أو نوعية من الناس كافة - خارج دائرة مسمعه، كذلك فإن الخطاب القرآني - كما سنرى فيما بعد - يتوجه إلى كافة مستويات التلقي والإدراك الإنساني، ولا يقف عند مستوى دون آخر.

والذي يستوقف في النظرة الإجمالية لهذا الخطاب هو صيغة التوجه، على النحو الذي من

شأنه أن يستحث التوجه المقابل له، ولنتخذ من مادة «إجابة» مدخلاً لنا في تعرّف بعض خصائص هذا الخطاب الإلهي ونتاجها عبر بعض الآيات التي جاءت فيها: مثال: ﴿يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾^(١٠)، وكذلك ﴿استجبوا للربكم من قبل أن يأتي يوم لا مرد له من الله﴾^(١١)، بل إن الاستجابة هي من أمارات صدق العلاقة بين المخاطب والمخاطب أو بين العبد وربّه:

﴿ويستجب الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله﴾^(١٢) تماماً كما هي محك لكشف الزيف وبطلان ادعاء غير ذلك، مثال: ﴿فادعهم فليستجبوا لكم إن كنتم صادقين﴾^(١٣)، أو.. ﴿والذين يدعون من دونه لا يستجبون لهم بشيء﴾^(١٤)، ومن جانب آخر، فإن واقعة الاستجابة إنما تفترض موقفاً معيناً أو سياق اتصال محدداً - يشتمل على عناصر المحاجة والحوار والمجدل.. وإن واقعة الاستجابة سواء كانت إيجابية أو سلبية، إنما تكون المحصلة النهائية لهذا الموقف - ونسوق في هذا الصدد مثلاً لجانب الإعجاز البياني في الأسلوب الذي جاء عليه سرد القصص القرآني^(١٥).. فتلك الرسل، جاءت قومها بالبينات، فما كان لأولئك القوم إلا أن أعرضوا عن هذه البينات وكذبوا الرسل - ويكون الجواب الذي جاء على لسان القوم في كل مرة هو المدخل لتعرّف محصلة موقف بأكمله^(١٦).

ومن أهم عناصر الخطاب القرآني أنه يوجهنا إلى مصدر هذا الخطاب على النحو الذي يوجهنا إلى خصائص هذا المصدر - في الوقت نفسه يضيئ عليه حيوية فوق حيوية إلى مضمون الخطاب. وهكذا نخبرنا البينات: ﴿ولقد نادانا نوح فلنعم المجيبون﴾^(١٧).

ومن نافلة القول إن من كتب على نفسه الرحمة - ومن وسعت رحمته كل شيء - ﴿ووسع كل شيء علماً﴾ - أن يكون «سميع» و«قريب» و«مجيب»^(١٨).

وهكذا - إذا كانت عناصر الخطاب تشتمل على مخاطب - وموضوع أو رسالة ذات محتوى معلوم - ومصدر لهذا الخطاب - فإننا كذلك يمكن أن نحلل هذه العناصر إلى مبنى ومعنى، ومبعث ومقصد أو غاية - وفي أي الحالات فإننا نجد العناصر الاتصالية تتحقق وتجتمع في البيان القرآني على أكثر وجوهاً إحكاماً وفعالية على النحو الذي يدفنا إلى التعامل مع القرآن الكريم - كمصدر حي وحيوي في تأصيلنا لأبعاد منهاجيتنا - وإذا كان لمنهاجيتنا أن تتزود من نبع الخطاب القرآني عند هذا المستوى فهي تكون إزاء درسها الأول في ضرورة تحقق العناصر الاتصالية في مجالها والتي هي من وجوه الكفاءة المنهجية

ومن عوامل الفعالية فيها - أما الدرس الثاني فهو أن المنهاجية التي تستأنس بالمصدر القرآني لا بد لها أن تولي اهتماماً خاصاً بعيد المقاصد والغايات ولا بد لها من أن تكون في النهاية بمثابة مسلك تعبدي يسمو بمجال التخصص إلى مقام العلم النافع.. ومن هذا المنطلق نردف بالملاحظات التالية التي يجب وضعها في الاعتبار عند التعامل مع القرآن الكريم من موقع الافتقار في مجال التخصص.

إن أول ما يستوقفنا إذن هو حيوية الخطاب القرآني تلك الحيوية التي من شأنها أن تجعل السامع / المنصت المتأمل يقف موقف الحيرة والانبهار تتملكه مشاعر الخشوع والامتثال وهو يتساءل - « أليس هذا التنزيل قد سمعته الآن جديداً وليد يومه »^(١٩)، وهنا - وليس المقام مقام ولوج آفاق الإعجاز القرآني من غير أهله - لا يسعنا إلا أن نشير إلى نقطتين باقتضاب، نرى أنه من المفيد أن تكونا ماثلتين عند التعامل مع القرآن الكريم من منطلق المفتقر في مجال التخصص في علوم الأمة.

النقطة الأولى: إن هذه الحيوية إنما ترجع في جانب منها إلى الإعجاز البياني في الأسلوب القرآني في الخطاب. والذي يجمع بين خطاب النفس الانسانية في أبعادها الفطرية والوجدانية وخطاب العقل في أبعاده المنطقية والبرهانية - ومناطق الإعجاز هنا هو في تجاوزه للقوانين النفسية التي بمقتضاها نرى العقل والعاطفة لا يعملان إلا بالتبادل وبنسب عكسية، ومؤدى هذا التضافر في ائتلاف بين نزعتين متنافرتين على هذا النحو... إن الخطاب القرآني نموذج فريد للخطاب الاعتقادي... الذي يحرك دوافع الاستجابة والفعل البشري من دون إسفاف أو إهدار للملكات العقل فيه.

والدلالة العملية لذلك في مجال بحثنا هو أن الأصول المنهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي لا بد أن تعتبر بهذا المعنى في أسلوب البيان القرآني. فإن كان هناك موضع للتمييز بين تنوع جوانب ومصادر السلوك الإنساني والسلوكيات في المجتمع، فإن علينا أن نتعامل مع الإنسان في وحدته المتضمنة لأبعاده المتنوعة، وأن تنطلق مناهجنا في التعامل مع الظواهر الاجتماعية من تلك القاعدة التي توفر لها أوسع قدر من التكامل الممكن أو سعة الأفق. والوجه الآخر لهذه الملاحظة أن علينا أن نتعامل بكثير من التحفظ مع المناهج المتداولة في مجال التخصص ليس فقط للاعتبار الجوهرى الذي يحكم منحها جميعاً - والذي ينشأ عن المنطلقات الفلسفية المعرفية التي تقوم عليها، لما فيها مما يتنافى مع الأصول

المعرفية الإسلامية، ولكن لأنها لا محالة واقعة بين مثالب الإفراط والتفريط، على النحو الذي من شأنه أن ينعكس في كل من طبيعة ونتيجة الدراسات التي تركز إليها وأول ما نستفيدة من التعامل مع أسلوب البيان القرآني هو ضرورة اتساق الأصول المعرفية، ومحتوى الرسالة، مع الأصول المنهجية، أو طرق الاقتراب أو تناولها.

بل إننا نرى أنه من شأن تمايز الخطاب القرآني على هذا النحو الذي يؤلف فيه بين متنابرات، أن أوجد نسقاً إسلامياً خاصاً في المعرفة قوامه الوحدة والاتساق وإمكانات التأليف بين المتباينات. وهذا على خلاف النسق السائد في المجال المعرفي المعاصر، والذي هو وليد وميراث التطور التاريخي الخاص بالحضارة الأوروبية في أبعادها الفكرية والروحية والواقعية^(٢٠).

أما على مستوى آخر، فإن لنا أن نعتبر في البيان القرآني بالتكافؤ، الذي ينطوي عليه بين مضمون الرسالة وغايتها (فالقرآن الكريم) لا يعني بمجرد الإعلام بالحق (أو التبليغ)، ولا يقف عند حد الدعوة إليه، ولكنه عمل على إعادة تشكيل وتكييف غط الحياة في ضوء التنزيل، وهو يتوجه إلى النفس لتخريج غط فذ من أفراد الأمة كما أنه يتوجه إلى الجماعة من خلال أفرادها لتخريج جماعة متميزة بين الجماعات البشرية، تكون القاعدة والنواة للأمة الوسط أينما حلت. وعلى من يتعامل مع الوحي في مصادره أن يعي هذه الحقيقة، كما أن على المنهجية التي تتركب في مجال من مجالات البحث في علوم الأمة، أن تحمل معالم التوجه الذي تتوخاه في مصادرها فتكون منهجية تحمل على حركة وتربط في الأبعاد العملية والنظرية ويقودنا هذا إلى النظر في المصدر الآخر لحيوية الخطاب القرآني والذي يمكن أن يكون له دلالات عملية ونحن نرسم خطى المنهجية البديلة للتعامل مع التنظير للمعرفة الإسلامية بوجه عام، وفي التعامل مع مصادر هذا التنظير بوجه خاص. فالخطاب القرآني الذي يجمع في توجيهه بين الأبعاد الاعتقادية والعملية جاء ليتفاعل مع مواقف حية في سائر نواحي الحياة الاجتماعية في فترة تحول تاريخي حافلة بالاقضية والحوادث بل إن التنزيل كان هو المعول الأكبر في إحداث هذا التحول في تاريخ المنطقة وفي حياة العرب على مدى العقدين من الزمان - منذ انطلاق الدعوة إلى اكتمال الرسالة وتمام الدين، وتوالت الآيات وتداخلت وتشابكت وتلاحقت بتناقض وتشابه وتداخل الأحداث والأسباب حتى انها في موضوعاتها ومجالاتها اتسعت لتستوعب وتحيط بكافة مجالات وموضوعات الحياة

الاجتماعية، وضربت بجذورها في أعماق النفس الإنسانية وصعدت بها إلى الآفاق الكونية - لم تزل تتداركها الأبصار بصيصاً رويداً.

من ثم فإن القرآن ليس تجميعاً لنصوص محفوظة وإنما هو جمع آيات التحمت عبر لحظات متدافعة في مواقع متجددة وبأغراض توجيهية معلومة سواء كان هذا التوجيه بالإعمال أو بالإبطال، بالدعم والتثبيت أو بالتقويم والتصويب، وإذا ما انقضت المناسبات والملابسات، بقيت هذه الآيات، لا بمثابة الذكرى التي تسجب واقعة انقضت، وليست كمحفظة تاريخية أو بيان توثيقي - وإنما بقيت هذه الآيات تحتفظ بكامل فعاليتها التوجيهية النافذة عبر الزمان والمكان بالنسبة لكل موقف إنساني اجتماعياً كان أو تاريخياً، يحتوي على عناصر الموقف الأساسي الذي كان سبباً في النزول، ولأن المواقف التي تتخلل حياة الأفراد والجماعات والأمم - لا تخلو من عناصر تلازمها ملازمة الفطرة للإنسان فلا عجب أن يظل البيان القرآني ينبض حيوية وتفعيلاً - بوصفه تنزيلاً من لدن عليم حكيم خبير، خالق الإنسان معلمه البيان، مدبر الأمر ومهيء الأسباب^(٢١).

هذا بالنسبة للنظرة العامة في تحليل حيوية ودلالة وجدة ونبوغ القرآن في البيئات الإنسانية والتاريخية المختلفة على امتداد العصور إلى يومنا هذا.. فما لنا بتلك المواقف التي تشترك ليس فقط في عناصره الأساسية، ولكن كذلك في أطرافها التاريخية.

وموقع الأمة الإسلامية اليوم لم يزل - وبعد مرور ١٤ قرناً من ميلادها، هو موقع الأمة الوسط يوم أن ولدت - ما بين أهل كتاب غلوا في دينهم، (بعد أن حرفة أحبارهم ورهبانهم، فاختلفوا فيه كثيراً وضاعت معالم الرسالة السمحة، رسالة التوحيد - التي جاء بها عيسى عليه السلام - بل ضاعت حقيقته في موكب المرسلين عن السماء لتبليغ الهدى - حتى كادت السموات أن يتفطرن من شدة البلاء والافتراء الذي جاء به أتباعه، وهو عليه السلام منهم براء)، وما منا قوم يحملون ميراث بني إسرائيل بكل ما ينطوي عليه هذا الميراث من بغي وعدوان وتمرد وعصيان. ثم هناك المشركون الذين استبدلوا الأوثان بالأوثان، دون تبديل في السرائر والتوجيهات - ودعنا من التصنيفات القرآنية الأخرى التي جاء بها البيان المعجز، والفرقان المبين، والتي تميز بين فضائل المجتمع، وأطراف المواقف الفاصلة والمحدثة، ما بين المؤمنين - أو أهل التقوى - وأهل النفاق - وأهل الشرك. ولا يلبث الخطاب القرآني أن يقدم التصوير الوافي الفاصل.. لخصائص وقسمات كل فريق - على نحو من العمق والدقة لا

تتأتى إلا من لدن خبير بصير - وليس هذا مقام تحليل محتوى البيان القرآني، ولكننا نقتصر على المعالم الخارجية للخطاب العظيم، لنخرج منها ببعض المواضع التي يجدر ألا تغيب عن الباحث في حقل المنهاجية.

ومجمل هذه الدلالة هو أن منهاجية تتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي - لا بد أن تعي وتستوعب الأبعاد الحيوية التي تميز الخطاب القرآني، وحتى لا تولد المنهاجية ميتة أو جامدة، فعليها أن تستأنس بطبيعة ومنحى المصادر الأم، وبروح العالم المتعبد المفتقر إلى بصائر النور المبين، وما علينا بالوسائل (التراثية) الكثيفة ولا بالمدخلات العصرية المريبة ومن طرف آخر ومكمل، فإن المنهاجية التي تستلهم مصادرها التي تقصدها، لن تخرج لنا وقد حققت شرط التكافؤ الذي تقتضيه كل منهاجية ناجعة، وإنما وكما أشرنا سوف تخرج لنا وقد استوفت كذلك شروط التكافؤ مع الموقف المعاصر. وهكذا تكون أصولنا وقد جمعت بين مواضع التكافؤ في المنع والمصعب، تكون المنهاجية قد استوفت أبعاد الاستواء والإحاطة التي تمكنها من قدر حيوية التفاعل مع عناصرها كافة تلك التي تستمد من المصادر وتلك التي تستمد من الموقف المعاصر، ونكون بذلك قد أمنا التنظير الإسلامي في مجالات المعرفة التي يسعى لأن يسترجع مواقفه فيها، من مزالق التعمية والتجريد.. حيث إننا نعود لتذكرك أن مقصد التنظير الإسلامي ليس مقصد الفيلسوف الحكيم، وإنما هو مقصد المجاهد الرابض على ثغرة من ثغور الأمة، بعد أن تضاعفت تلك الثغور وتحولت إلى ثغرات في الهيئة والأساس.

إذن - فالتماس أسباب الحيوية في الخطاب القرآني، والتأسي بها عند بنائنا للقواعد المنهاجية في التأصيل لعلوم الأمة في واقعها المعاصر، نقد من مقتضيات الوعي المنهاجي في هذه المرحلة.

نقطة أخرى نرى أنه ينبغي أن يراعيها كل من يرجع إلى القرآن الكريم في صدر الافتقار المنهاجي في مجال تخصص - وهي تتعلق بالترتيب التوفيقي للصور (والآيات) فيه. وقد قل من استوقفه هذا الموضوع ليقرب النظر فيما عسى أن تكون له من دلالات بل أنه لتستوقفنا فقرة جاء بها عالم جليل قدم لنا المعين النفيس في مدخله إلى القرآن الكريم، فبعد أن ينفذ بمنطق سلس إلى حقيقة الخطة التربوية والتشريعية المحكمة (موضوعه في وقت سابق) - في إجمالها وتفصيلها بمعرفة منزل الوحي سبحانه وتعالى - فإذا به لا يرى في هذه النصوص

ذاتها التي كانت تتبع في نزولها تخطيطاً تربوياً ممتازاً، إلا أنها قد تحولت بمجرد نزولها من شكلها التاريخي لكي تتوزع وتتجمع في شكل آخر على هيئة إطارات محددة ومختلفة الأطوال بحيث يظهر من هذا التوزيع المقصود في النهاية، كتاب يقرأ مكون من وحدات كاملة، لكل منها نظامها الأدبي والمنطقي، لا يقل روعة عن النظام التربوي العام^(٢٢)، وهذا دائماً فيه حقيقة «التخطيط المزدوج» الذي لا يمكن أن يصدر عن علم بشر.

فربما كان من الأولى أن ترعى هذا التخطيط المزدوج في سباق معنوي، ولا تقف به، أو ترده رداً وتحسره حسراً في سياق المبنى فالتخطيط التربوي والتشريعي المحكم الذي وجد في منزل الوحي والذي قامت عليه الخطة النبوية الشريفة إلى أن انتهى بها الأمر، بإذن ربها بتمام البنية وكمال المهمة، يتطابق مع تخطيط تربوي وتشريعي يماثله حكمة ووجهة، ويتكامل معه طبيعة ومنطقاً، ينطوي عليه منهج الخطاب القرآني في الصورة التي بين أيدينا اليوم... ليس لنا من سبيل لادراك هذه الحقيقة إلا إذا تجاوزنا النظرة الجزئية إلى الكتاب الكريم واستوعبنا آياته في إطار السور، ونجومه في إطار الأجزاء، وكذلك لن نتحقق لنا المقدرة على التعامل مع كليات الكتاب الحكيم، ما لم نستطع تجاوز المبنى إلى المعنى، لتوخي جوانب الإعجاز المعنوي - وعندها يعود القرآن الكريم إلى موقعه الذي قدر له في حياة الأمة كمرشد ودليل وفرقان وبيان للهدى والحق - لا على مستوى أفرادها فرداً، ولكن على مستوى أفرادها جمعاً - فالتخطيط الذي يمكن أن نستنبطه في نظم القرآن في ترتيبه الحالي، إنما هو التخطيط للفعل الحضاري.

ومن هذا المنطلق الذي يرى أن الإعجاز الجمالي في القرآن الكريم لا يضاهيه غير إعجازه المعنوي، وأن المتعة البيانية اللفظية لا يوازيها كذلك غير الروعة البيانية، المعنوية، نجدنا كأصحاب تخصص إزاء تبعات ومسؤوليات نوردها جملة وتوضيحاً على النحو التالي: إن من يتعامل مع القرآن الكريم من موقع التخصص - المفتقر إلى أصول علمه من لدن عليم حكيم - لا يسعه إلا أن يبحث على مستويين: على أساس أن يبين المبنى والمعنى فيه من اتساق وتلاحم، فإن أراد التعمق في مقصده المعنوي عليه أن يستوعب - قدر استطاعته - أبعاد مقصده في النسق القرآني جملة وليس فقط في الوقوف على الجزئيات فيما عساها أن تحمل من محتوى معنوي. فهناك علاقات لا يمكن أن تكتشف إلا من خلال المعنى الكلي، من خلال أنماط التجاور والتقابل، وعبر الانتقال بين مواضع ومواضع، أو من خلال متابعة

إيقاعات الخطاب في حركاته.

من جانب آخر، علينا أن ندرك أن علماء الفقه قد بحثوا في القرآن الكريم (الوحي جملة) لتخريج الأحكام الفقهية - أما في مواقع التخصص اليوم، فنحن نبحت في القرآن (والوحي) عن قواعد وأصول تنشئة الأمة - حيث الأحكام هي أحد أبعاد البنيان - تدعمه وتقيم سياجه.

إن مهمة علماء الفقه بالأمس لم تستدع غير النظر الجزئي في وسائط الحفاظ على بنية الأمة - أما اليوم فاختلقت المهمة باختلاف الموقف، حيث المطلوب إعادة تشييد هذه الأمة بعد أن تقضت بمراجعات ولم يبق لها سوى نواتها الأولى - التي أوجدتها نشأة (ونقصد بها العقيدة) وعلى ذلك فإن فقه العصر هو فقه سنن الاجتماع - ولا يقتصر على أحكام الاجتماع - بل إنه لابد من مراجعة شاملة لمفهوم فقه الأحكام - حتى يتأتى الانتقال بالأحكام إلى مقاصدها الشرعية، وعندها تعتبر الأحكام وسائط فاعلة في تأمين حيوية الجماعة، وفي دعم أواصر اللحمة والتماسك الداخلية، ولا تكون مجرد سياج خارجي لا يعدو أن يحمد في قلبه الشكلي المجرد.

إن الخروج من دائرة النص إلى محصول الأحكام والإطلاق في الخطاب القرآني، متجاوزاً شكليات النظام إلى مضامينه من شأنها هنا وهناك أن تفتح آفاقاً جديدة في التعامل مع القرآن الكريم.

ونحن - في هذا المقام - إذ ندعو إلى تبني النظرة الكلية في سياق الخطاب القرآني، وإلى الانطلاق من الوحدة الموضوعية في التعامل مع القرآن الكريم في مجالات تخصصاتنا الاجتماعية، فنحن في ذلك لا نقدم على نظرة غير مسبوقة، قدر ما ندعو إلى تبني هذه النظرة عملياً والعمل بمقتضاها في دروب منهاجيتنا، دون الوقوف بها عند حد التأمل والإقرار النظري لها.

وتأكيداً لهذه الحقيقة نورد بعض ما جاء في هذا الشأن قديماً وحديثاً - ليس على سبيل الاستشهاد - قدر ما يكون ذلك من أجل التدبر للتزود والاستمداد حتى نستطيع أن نواصل ونضيف إلى ما قدمه من سبقنا - دون أن نقف عند بابهم قانعين بما أتوا به - ومن نماذج هذه الخلاصات المستفيضة القيمة النافذة التي نرى أن تكون جديرة بأن تؤخذ قواعد انطلاق لنا ما جاء به الإمام الشاطبي في موافقاته من أن السورة مهما تعددت قضاياها فهي

كلام واحد، كما تتعلق الجمل بعضها ببعض في القضية الواحدة، وأنه لا غنى لمفهوم نظم السورة عن استيفاء النظر في جميعها، كما لا غنى عن ذلك في أجزاء القضية.

وربما تجلّت هذه الحقيقة في الرؤية المعمارية النافذة التي أتى بها صاحبها حديثاً، خاصة لما تنطوي عليه من إيماءات في الاستدراك والمراجعة، بعد طول ممارسة ومعايشة واستئناس واع للموقع القرآني فنعود إلى ما قاله د. دراز في موضع آخر لنتعرف ليس فقط حقيقة وحدة المبنى المضمن في البيان القرآني، ولكن لنلمح معالم الوحدة المعنوية التي ينطوي عليها، ولنتدبر معا هذا التعقيب لدقة بيانه ونفاذ تصويره، ليكون موضعاً للاسترشاد في منهاجية التعامل مع الخطاب القرآني إنك لتقرأ السورة الطويلة المنجمة بحسبها الجاهل أضغاثاً من المعاني حشيت حشواً وأوزاعاً من المباني جمعت عفواً.. فإذا هي لو تدبرت بنية متماسكة قد بنيت من المقاصد الكلية على أسس وأصول وأقيم على كل أصل منها شعب وفصول، وامتد من كل شعبة منها فروع تقصر أو تطول فلا تزال تنتقل بين أجزائها كما تنتقل بين حجرات وأفنية في بنيان واحد قد وضع رسمه مرة واحدة، لا تحس بشيء من تناكر الأوضاع والتقسيم والتنسيق، ولا شيء من الانفصال في الخروج من طريق إلى طريق بل ترى بين الأجناس المختلفة تمام الألفة، كما ترى بين آحاد الجنس الواحد نهاية التضامن والالتحام، كل ذلك بغير تكلف ولا استعانة بأمر من خارج المعاني نفسها، وإنما هو حسن السياق ولطف التمهيد في مطلع كل غرض ومقطعه وأثنائه، يريك المنفصل متصلاً، والمختلف مؤلفاً، ولا تقف في نظرة كلية على القرآن الكريم إزاء روعة التماسك المعاري للنظم والبيان، بل نجدنا إزاء تلاحم عضوي لا يقل روعة وإحكاماً، من شأنه أن يؤكد حيوية الخطاب القرآني ومن شأنه أن ينتقل من ثبات الأساس البنياني إلى قوة دفع للشحنات الفاعلة والحركة التي يحملها هذا البنيان.

ولماذا نقول: إن هذه المعاني تتسق في السورة كما تتسق الحجرات في البنيان؟ لا - بل إنها لتلتحم فيها كما تلتحم الأعضاء في جسم الإنسان، فبين كل قطعة وجارتها رباط موضعي من نفسها، كما يلتقي العظام عند المفصل، ومن فوقهما تمتد شبكة من الوشائج تحيط بهما عن كثب، كما يشبك العضوان بالشرابين والعروق والأعصاب، ومن وراء ذلك كله يسري في جملة السورة اتجاه معين - وتؤدي بمجموعها غرضاً خاصاً، كما يأخذ الجسم قواماً واحداً، ويتعاون بجملته على أداء غرض واحد - مع اختلاف وظائفه العضوية» (٢٣).

ولنا هنا أن نشير إلى أنه بقدر استيعاب المبادرات التي يقوم بها الأئمة والمجتهدون في مجال التفسير لمعاني القرآن الكريم، لهذه النظرة الكلية وبقدر تمكنهم من جوهر الوحدة التي ينطوي عليها النظم القرآني، في معناه ومقصده وليس فقط في شكله وبنائه، بقدر ما تأتي هذه التفسيرات وافية نافذة شاملة تحمل فيها دلالات توجيهية عملية بالنسبة للجمهور الذي تخاطبه.. ونجد نماذج للتفاسير الحديثة التي تستوي على قاعدة النظرة القرآنية الشاملة.. لتنتقل منها عند أحد المستويات في تناول الآيات والجزئيات، وعند مستوى آخر لتتخذ منها منفذاً في تنزيل الدلالات المستفادة من الذكر الحكيم على قضايا العصر، في أعمال الشهيد سيد قطب ولا يخفى كذلك من أن قوة ونفاذ أسلوب الشيخ متولي شعراوي في التفسير القرآني إنما مرجعها هذه النظرة القرآنية الشاملة إلى مواضع التناول الخاصة حتى وأنه يقدم النموذج الحي المعاصر على نهج تفسير القرآن بالقرآن في جدلية يتفاوت فيها الاستقراء للجزئيات لبناء النسيج الكلي والاستنباط للكليات لتنزيلها عن واقع الجزئيات. أما عن نماذج الدراسات في مجال الاجتماعيات التي تحمل آثار الاجتهاد في فروع التخصص من منطلق استيفاء لأبعاد النظرة القرآنية الكلية، فربما وجدنا نموذجاً لذلك في أعمال الشيخ الطاهر بن عاشور ولا شك أن دراسة د. عبد الله دراز في مجال الأخلاقيات، لتقدم خير نموذج لاحتواء المسلك المتكافي وطبيعة البحث في التخصص، حيث إنه قدم لنا الدليل العملي والأسوة الحسنة إزاء ما نحن بصدد في هذا المقام، وهو أنه ما من مجال في التنقيب في مجال من مجالات التخصص في علوم الأئمة، من موقع المتطلع لإرساء قواعد هذه العلوم والمعارف على أسسها الإسلامية السليمة، دون أن يتوافر لمجتهد التخصص قدر من الإلمام بخصائص مصادره التي يستقي منها، وهو - إذ يقبل على التحقق من هذا الشرط، عليه أن يقبل على تحصيل جملة ما جاء به أئمة سبقوا في هذا المجال. وجاء وإبما جاء وابه من نفائس قلما استدرکها اللاحقون، ولكن لا ينبغي أن يستغرق في تفصيلاتها، ولا أن يقف عند منجزاتها، بل عليه أن يستخلص ما يفيد في توجيهه نحو هذا المعنى لإضفاء قيمة جديدة فوق قيمتها المخترنة، وأن يعمل على الإضافة من خلالها.. للمستجد في مجاله.

ومجدد بنا أن نشير كذلك في صدد الجهود المستجدة الرائدة في هذا المجال والتي تسعى إلى تخريج رؤية مستقلة وبديلة لواقع التطور الحضاري المعاصر، من استقراء جديد لمنهج الوحي القرآني، ذلك الاجتهاد الذي أقدم عليه مؤلف العالمية الإسلامية الثانية - والذي

أُخِذَ - بناءً على تفسير مبتكر لآي الذكر الحكيم في سياقها الكلي يتلمس موضع الغيب في الفعل الإنساني - على مدى التجارب الحضارية المختلفة ليخرج منها بدلالات ترتبط بما يحمله الواقع الحضاري المعاصر من قابليات وإمكانات في تطوره. وقد يختلف الناظر في هذا العمل، مع صاحبه في بعض منطلقاته، وقد يتحفظ على بعض نتائجه، فضلاً عما قد يستوقفه في مواضع متفرقة من أسلوب التناول.. غير أنه - لا يسعه إلا أن يجد في هذا الاجتهاد آفاقاً جديدة جدرة بالنظر والاعتبار.

ولسنا بصدد تفسير القرآن الكريم، وله أولو العلم من أهله، ولكننا إزاء جهد إنشائي تأسيسي في مجالات المعرفة المعاصرة، وخاصة هذه المجالات التي لها علاقة مباشرة برصد وتوجيه اتجاهات الاجتماع البشري، ونحن إزاء هذه المهمة لا يسعنا إلا الرجوع إلى مصادر وجودنا الحضاري والكياني، لنستمد منها قاعدة الانطلاق وأساس البناء. وهذا ما يهمننا بالدرجة الأولى عندما نبحت في خصائص الكتاب القرآني من جانب، وعندما نسوقه نماذج من الأعمال المتاحة التي سبقت في هذا المضمار - مع تسليمنا بتفاوت خطاها في مجال عطائها، ولكن الذي يستوقف النظر فيهن جميعاً، هو اشتراكها في قاسم مشترك، فهي جميعاً تلجأ إلى الوحي كمصدر أساسي في تقويم المعرفة المعاصرة، وهي إذ تقدم على ذلك تعتمد الخطاب القرآني كعنصر حيوي فاعل في واقع المدركات المعاصرة، وفي سعيها هذا يتفاوت مقدار ما تنجزه بقدر استيعابها لأبعاد النظرة الكلية في التعامل مع مصادرها، وكأننا هنا إزاء ما جئنا به في صدد الوعي المنهاجي كضرورة يقتضيها التعامل مع مصادر تنظيرنا الإسلامية، تكون على أعقاب مرحلة تحول حقيقية بأن تجاوز بنا العقدة المنهاجية إلى ارتياد أبواب الوثبة الحضارية المرتقبة - ولكننا نرى كذلك أن النماذج التي تنطلق في تعاملها مع الخطاب القرآني من منطلق شمولي، وتلك التي تسعى لتنزيل ما تستفيده من النظرة الكلية على الواقع الاجتماعي جملة، وفي مجال المعرفة المتخصصة بسنن واتجاهات هذا الواقع على وجه خاص، إنما هي من القلة بمكان، ولا تزال فيه الجهود الفردية المتفرقة.. لا ترقى بعد لأن تقدم الدفعة التي من شأنها أن تحدث تغييراً نوعياً في المناخ المعرفي السائد، والذي كما سبق أن رأينا أنه لا يزال يتسم بالفوضى والتخبط والسطحية من جانب وباستمرار فيض المؤثرات الفكرية الوافدة من جانب آخر، حتى ينتهي به الأمر إلى الإغراق والتعمية بالنسبة للجهود القليلة المجدية المتاحة في الميدان.

ولا مناص هنا، إذا ما أريد الانتفاع بهذه الجهود، وتضعيف مؤثراتها في ميادين المعرفة المتخصصة، من أن تخضع لمزيد من المنهجة والتنسيق. وفي مقدمة مقتضيات هذه المنهجة، يكون التذرع بالوعي المنهاجي السليم، والذي يحتل فيه الوعي بخصائص الخطاب القرآني وموقعه من عمليات التنظير الصادرة في سلم الأولويات الإدراكية لباحث التخصص، وذلك بوصفه المدخل لرصيد الفعاليات الفكرية والحركية في الأمة، والمخزون لكل من الأصول المعرفية والمنهجية التي يتوقف عليها الانطلاق الحضاري في هذه المجالات. وليس ما أوردناه حول طبيعة هذا الخطاب، وحيوياته، ومنحاه ووجهته إلا أمثلة على ما تعنيه في هذا الصدد، أما السبيل إلى التحقق من المزيد من المنهجة في جهودنا المتعددة في مجالات التخصص المتنوعة، فلا يتأتى إلا بتوفير القنوات التي تضمن الانتقال بالمدرجات المستمدة من مصادر التنظير الأولوية، ونعني بها في هذا المقام الخطاب / البيان القرآني، من موضعها - في ثنايا الوعي المحفوظ، إلى دائرة نفاذها العملي - ومحيط تحقق إشعاعها الهادي، في مجالات الفعل الحضاري للاجتماع البشري هذه القنوات التي تترجم المدرجات المعرفية من مستوى إلى مستوى وتنزل بها من موضع الإطلاق إلى مواضع التخصص، تعد خطوة أساسية في سبيل ربط العلوم الاجتماعية بمنابعها الإسلامية، وتضع عمليات البحث والتكثيف التي تقتضيها عملية المنهجة، على أول الطريق الصحيح فتكون هذه القنوات بمثابة الشرايين التي تغذي هذه العمليات في تتابع واتصال، وتؤمنها من عواقب الانفلات أو الانكفاء التي من شأنها أن تستنزفها أو تقعدّها عن الاستواء على قاعدة الاستيعاب والتراكم التي هي أساس تشييد الصرح المعرفي. فما هذه القنوات التي تحمل أصول المدرجات المستمدة من مصادر التنظير الإسلامي، والتي من شأنها أن تدفع بعمليات التنظير ذاته قدماً؟ وكيف السبيل لإقامتها في موقع العمليات الميدانية... أي عندما ننزل إلى ميدان التخصص ونريد أن نصعده إلى منابعه لإنضاجه وإثرائه؟

لنتخذ من العلوم السياسية - مثلاً على مجال التخصص الذي نقصده.. ولنحدد موضوعها في القضية الأم التي تتفرع عنها مباحثها، وهي قضية السلطة في أبعادها ومستوياتها المختلفة، والسلطة، إذا حللناها إلى عناصرها وجدناها تنطوي على أوامر ونواه وجملة من المواقف والقرارات والأحكام التي تحمل معنى الوجوب والإلزام. أما مصدر الوجوب فإنه يرجع إلى امتلاك الجهة المعنية لحجية معينة في مجالها حجية العلم، والخبرة. كما

أنها ترجع في المبدأ والمنتهى إلى التمكن من أدوات الفرض والإلزام. أما موضع ممارسة السلطة وأدواتها فهي الجماعة. - ومن ثم نستطيع أن نعرف السلطة بأنها المرجع في أمور الجماعة - بمعنى أنها السلطة التي يستوجب مراجعتها عند القضاء في الأمر، والجهة التي تتولى توجيه الجماعة لتحقيق مقاصدها من خلال القيام على تدبير أمرها، درءاً للمفاسد وجلباً للمصالح، ومن ثم فإن لكل سلطة مجالاً يتسع أو يضيق بمقتضى الأحوال كما أن كل سلطة تخضع لجملة من المعايير الأخلاقية والموضعية في تقويم ممارستها والحكم على أدائها. ولا يخفى أننا نعملنا في تعريفنا موضوع «السلطة» على هذا النحو إبراز مواقع الالتقاء والتواصل التي توجد بين مصادر التنظير، ومجال التخصص. فلأول وهلة تبدو الأواصر الموضوعية التي تربط بين مجال الفقه - وهو على رأس علوم الأمة الشرعية - ومجال العلوم السياسية - وهو في مقدمة علوم الاجتماع حديثاً. ولا تقتصر هذه العلاقة على موضوع مشترك، وإنما تتجاوزها إلى العلاقة العضوية بالمصادر التي يقتضيها الموضوع المشترك.

ولننظر فيما جاء به الشاطبي في موافقاته، وهو يحدد العلاقة بين المصادر الأصلية التي يتوجبه موضوع الفقه - وهو هنا ينصب على فقه الأحكام الشرعية - دون فقه الإمامة - وذلك لما تحمله من إسقاطات تجدي في مجال التأصيل لعلم السلطة.

«... السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره، أما القرآن فهو كلية الشريعة، وينبوع لها... ولأن الله جعل القرآن تبياناً لكل شيء، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة في جملته، لأن الأمر والنهي ما في الكتاب (يعني ذلك أن القرآن وإن اشتمل على علوم خمسة... فإن أول ما يعني به هو الأمر والنهي - أي التكاليف الشرعية، اعتقادية، وعملية...».

ولا شك أن أول ما يترتب على هذه الحقيقة هو مفهوم خاص للسلطة يجعل منها ظاهرة مشتقة، ولا توجد في ذاتها وإنما توجد بحكم علاقتها بمصدر أعلى، وهو التنزيل. فإذا كانت السلطة هي المرجع النهائي في أمور الجماعة، فإن للسلطة مرجعاً منزلاً يجعل من عملية التأصيل للسلطة عملية بحث في علاقات ترابطية تنازلية - وتشابكية تصاعدية - أي تبحث في تدرج السلم القيمي في مواقع المسؤولية والالتزام في الجماعة. ويعني ذلك أن السلطة ظاهرة وتخصصاً - لا بد لها من أصول ومداخل وقواعد ومنطلقات تميزها في منظور الفعل الحضاري الإسلامي - منها في المنظور الوضعي الذي يسود المجال المعرفي المعاصر -

مثلها - مثل الشريعة مفهوماً وظاهرة وتخصصاً عند المقارنة بالقانون الوضعي. ولكن هل يعني هذا التماثل بين موضوع السلطة في أساسه وموضوع الشريعة أن المناهج والطرق التي تبلورت في ظل العلوم التقليدية، والتي هي جزء من ميراثنا الحضاري الفكري، إنما تصلح كذلك لتكون قاعدة انطلاق علومنا الحديثة في مناهجها وطرق التعامل مع الظواهر فيها كذلك؟

هذا ما نترك الإجابة عنه لموضع آخر. يكفي هنا أن نؤخر ما نراه في هذا الصدد على النحو الذي يدعم من المقومات المنهجية التي تقترحها إزاء التعامل مع مصادر التنظير الإسلامية في مجالات التخصص المعاصرة، إن هذه الأخيرة تقتضي تبني النظرة الكلية في تناول الظواهر، وفي اعتماد أساليب الدمج والتوليف بين الأجزاء في إطار الكليات، والبحث في العلاقات الارتباطية الرأسية والأفقية في هذا السياق. فضلاً عن أن هذا التناول للظواهر الاجتماعية موضع النظر، يفرض المرونة والحيوية بالقدر الذي يتسع لمتابعة عوامل الدفع الحضاري - أي التغير والحركة - بل بالقدر الذي يتسع لتوليد هذه العوامل في إطار تتحدد فيه العلاقات بوضوح بين المتغيرات والثوابت... ومعطيات الحركة ومحاور الارتكاز.. أما المنطلقات التي قامت عليها العلوم الشرعية من فقه وأصول، فقد انصرفت إلى الجزئيات دون الكليات وانغلقت في دائرة المباحث اللفظية - حتى أن علم أصول الفقه قلما نظر إلى مقاصد الشريعة، وإنما اقتصر على النظر في الألفاظ والاستدلال على الأحكام القياسية، حتى باتت هذه العلوم موضعاً للممارسات الذهنية التجريدية، التي تدور في جزئيات النصوص وتقاسيم الألفاظ وتباين التفريعات على التفريعات - حتى أنه اقترن ضياع الرؤية الكلية مع الابتعاد رويداً بهذه العلوم عن مجالات الحياة وانحسار تأثيرها العقلي فيها.

لم يكن من عجيب أن ينتهي الأمر بهذه العلوم إلى أن تصبح نهاية في ذاتها، فصارت ميداناً لكثير من الجدل والاختلافات التي ضاعفت من هامشيتها وجدواها بالنسبة للحياة العامة. ويلفت العلامة الشيخ الطاهر بن عاشور النظر إلى حقيقة هامة في هذا الشأن عندما يلاحظ أنه «قد استمر الخلاف في الفروع لأن قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع إذ كان علم الأصول لم يدون إلا بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين على أن جمعاً من المتفقهين كان هزياً في الأصول، وقل من ركب متن التفقه، لذلك لم يجعل علم الأصول

منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون في الفقه، وعسر أو تعذر الرجوع بهم إلى وحدة رأي أو تقريب حال (٢٤).

ولا شك والأمر كذلك، أنه يصعب اتخاذ ميراثنا الأصولي قاعدة لانطلاق في مجال المنهاجية في العلوم الاجتماعية الحديثة، وذلك ما لم تتم عملية مراجعة شاملة له، - تعتمد إلى وضع الجزئي في إطار الكلي وتقابل المنحنى اللفظي بمنحنى فكري، وتحيد الموازين في الأسس التي تمتد جذورها العميقة في ميراثنا الحضاري المتميز - عندئذ يمكن هذه الأصول بأهدافها الحيوية، وإعادة دمج ثمارها في واقع الحياة وعندها يكون في إمكان العقل المسلم المعاصر تضعيف طاقاته الذهنية ومضاعفة عطائه الفكري في مجالات التخصص وهو يسهم في بعث الأمة وتدشين أبنيتها المعاصرة، وإلى أن يتحقق ذلك، وإلى أن يتم وضع قواعد وأسس التواصل الحضاري مع ميراث غني وثن من جهود من سبقنا، فإنه لا يبقى لنا ونحن بصدد بناء أصولنا المنهاجية المعاصرة إلا أن نرجع إلى المصادر الأصلية، ومنبع ورأس القواعد والأسس جميعاً، في القرآن الكريم وتستأنس بما جاء فيه من خطاب، وبيان وآيات بينات، لنستمد منه تلك الأصول، سواء في مادتها أو في طرائقها، أو في علاقاتها وكيفياتها أو في مناحيها وغاياتها بحيث يمكن أن نستخلص من هذه الأصول ما يتكامل بعضها ببعض، وما يتكافأ وموضوع نظره، وما من شأنه أن يضيء جملة عناصر ومقومات الحيوية والفعالية الراشدة على مباحثه. وقد رأينا كيف أنه في ضوء ما يتيح العصر الحديث من توسيع في المدركات وشمول في آفاق الرؤية والنظر، فإنه لا يسعنا ونحن نسترجع قرآننا، لنعود به في مركز حياتنا الدنيا، وليعود بذلك بنا إلى تبوء إمامتنا فيما استخلفنا له بين الأمم، لا يسعنا إلا أن نسترجعه من موقع أكثر استيعاباً لحقيقته الكلية، فيكون لنا في الخطاب القرآني الموعظة والحكمة والبرهان، والذكرى، والبيان والتهنئة، لمعالم المنهاجية التي تعالج بها الأمور، ونتناول من خلالها الظواهر، نظرياً وعملياً، وفهماً وتكيفاً، تفقهاً وترشيداً، فنكون بذلك إزاء منهاجية تستمد من التنزيل هي في نفس الوقت أكثر تكافؤاً مع دواعي عصر أبعد انبساطاً في الآفاق والمدركات.

وعلى ذلك، فإن الوسيط المنهاجي الذي نستمد من المصدر القرآني يقوم بربط المباحث المتفرعة في مجال التخصص بالحقل القرآني إنما يوفر الرؤية الكلية المستمدة من طبيعة مصدره - وبالتالي يقدم الإطار المرجعي الذي يحفظ وحدة فروع التخصص من جانب

ويمكن من إقامة علاقات النسبة والتناسب بينهما، ويؤمنها من الانشطار في تفرعات تبعدها عن مدار الغايات والمقاصد - والتي يكون بقاؤها مرهوناً ببقاء الرؤية الكلية. وعلى ذلك، فإن كان مفهوم السلطة يتميز في المنظور الإسلامي أكثر منه في المنظور الوضعي، فإنما يكون ذلك بمقدار ارتباطه بمصدر هذا التمايز، وبقدر ما تستمر علاقاته بين الوسائل والمتغيرات المختلفة في المنظومة القيمية الكلية المستمدة من هذا المنظور. ولكن مما يستوجب النظر في هذا المقام، ونحن نربط بين النظرة الكلية للظواهر موضع التخصص، والنظرة الكلية التي تستمد من طبيعة المصدر القرآني هو أن هذه النظرة لا تقتصر على موضع الظاهرة في كلياتها.. أي على العلاقات الارتباطية التي توجد بين مستويات ومكونات هذه الظاهرة في جملة الإطار المرجعي، وإنما نجد أن هذه النظرة الكلية تحكم التعامل في داخل هذه المستويات وفيما بين المكونات وبعضها، أي أنها تتخلل حيويات المنهاجية ولا تقف عند أبعادها ومعالمها الخارجية. ولتتخذ على ذلك النهج مثلاً مجالاً من مجالات التفسير، وقد أجاد الإمام الشاطبي في تحديد العلاقة بين أجزاء السور وبعضها وآياتها ومقاطعها.. وأخذ ينبه إلى ضرورة مراعاة ذلك في سياق بيانه لموقع المكي من المدني والدلالات الناشئة عن ذلك فيقول: «المدني من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه على بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل... والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على متقدمه. دل على ذلك الاستقراء. وذلك إنما يكون بيان عمل أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تفصيل ما لم يفصل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله» (٢٥).

وينجم عن مثل هذه العلاقة التتابعية، التوافقية، نتائج عملية، منها نسق التنشئة القرآني، الذي جعل من الشريعة متممة ومكملة لمكارم الأخلاق في نفس الوقت الذي جعل من مكارم الأخلاق القاعدة والوسط لاستواء الشريعة ونفاذها، وإذا ما عمدنا إلى نظرة مقارنة على مستوى كليات السور، وجدنا سورة الأنعام، التي هي من أوائل السور المكية، تأتي بالكليات والقواعد في مجال العقائد والأصول - بينما تأتي سورة البقرة، وهي في مقدمة السور المدنية مفصلة لتلك القواعد، جامعة لأحكام الشريعة، مبينة لتكاليفها. أما إذا نظرنا إلى القرآن الكريم على مستوى نظمه أجزاء، وجدنا أنه ليس بغريب الجمع بين السورتين الحاويتين، لأصول المجمل والمفصل من مكي ومدني، في سياق الثلث الأول من أجزائه الثلاثين - وقد اختص هذا الثلث - وفقاً للترتيب التوفيقي - بالتأصيل والتفصيل

لقواعد ومراحل وأبعاد التنشئة المتكاملة للأمة الوسط - أمة الفرقان - وأمة النبي - والتي مكث الرسول الكريم على مدى عشرين عاماً أو يزيد، وهي زمن التنزيل، ينشئها ويرعاها، من نبت يسير، إلى أن اشتد عودها واكتملت ملامحها، بتمام الرسالة وكمال الدين، فصارت هي الوعاء المستخلف على حمل الأمانة - أمانة التبليغ والشهادة. ومن ثم، فقد جاء التنزيل في خطته التربوية التي أشار إليها د. دراز، ليست فقط متعددة المستويات والأبعاد، ولكنها جاءت على أكثر من مدخل... المدخل الفردي لتكوين الجماعة، وهو المدخل الذي استوجبه التتابع الزمني للتنزيل، والمدخل الجمعي لتقويم الفرد، وهو المدخل الذي استوجبه تمام الرسالة واستقامة الجماعة، التي (تركها) خلفها الرسول الأمين لتكون علامة لبدء مرحلة جديدة في التاريخ الإنساني، وقد اصطبغ بوجهته الغائية، كتاريخ العقل الحضاري. وعندما ننظر إلى الخطاب القرآني - عند هذا المستوى من المقاصد والغايات ندرك أهمية وموقع الكثير من الظواهر في تاريخنا وميراثنا الإسلامي، بصفتها مؤشرات في الفعل الحضاري، وعلامات في طريق النهضة الحضارية، لو قدر لنا أن نستعيد الكرة^(٢٦) على أئمة الكفر والفسوق والعصيان الذين علوا في الأرض بغير الحق، وملأوها بغياً وفساداً وجوراً في غيبة الرادع الوازع والميزان القسط... وهي مؤشرات وعلامات، علينا أن نستوعبها في مسافاتنا المنهجية، التي يقوم عليها الصرح المعرفي البديل في الاجتماعيات والإنسانيات.

ومن هذه المؤشرات، على سبيل المثال وليس الحصر، حقيقة التقويم الهجري - الذي ارتبط ببداية تأسيس الجماعة، كجماعة منتظمة تحكم علاقاتها فيما بينها، وعلاقاتها بالجماعات الأخرى، قواعد ضابطة معلومة، تركز إلى معنويات يدعمها سياق تنظيمي تشريعي ويجمعها ويكملها وازع القوة والسلطان، الذي يخضع بدوره لأصول معنوية عقدية تثبته وتوجهه وتحكمه - وهكذا تأتي السورة المدنية - تتلاحق وتتصافر في نظم محكم المعاني والبيان، لتفصل وتبين في أحكام وتعامم معالم هذه الأمة وخصائصها، ومقوماتها، ومدارجها، ومكائنتها بين الأمم قديمها وحديثها، ومسؤوليتها الآجلة منها والعاجلة، وفي مقدمة كل ذلك وقبله وبعده، لتفصل في وجهة هذه الأمة وقبلتها - ولأن هذا القرآن كلام واحد - متسق، يتداخل في وحداته ويتكامل في معانيه ومقاصده على نحو لا يقل عنه في وحدة وتكامل مبانيه وطرائقه، فإنه من الطبيعي أن نجد في الثلث الأول المدني

الصبغة، الجمعي المنحي والآني الحمل (في وضعه الاجتماعي الدنيوي، ومساره التاريخي العاجل) ما يتخلله من مكيات على نحو ما رأيت في سورة الأنعام، من وجوه تكامل وتماثل، أو على النحو من التقابل والإسقاطات في البعد الزمني، كما يمكن أن نراه في سورة الأعراف، وهكذا تكون السورة في باقي القرآن اختلافاً محتملاً في محاور التركيز - ومحاور التركيب، وتفاوتاً في النسب والتناسب في ضوء الأغراض المعنية في كل جزء، ولكنها لا تخلو جميعاً من قدر معلوم من النماذج والاتلاف بين المدني والمكي - في التنزيل.

وليس هذا التمازج والتوليف قاصراً على الكليات المعنوية والبيانية (أو التركيبية) ولكننا نجدها تتخلل التفاصيل والمواضع الجزئية، على نحو يؤكد الدلالات التنشئية والأبعاد المعنوية الهادفة التي توجد بين المقدمات والخلاصات، وبين المراحل والخطوات وبعضها - ونكتفي هنا بالتدليل على ذلك من خلال متابعة نموذجين الأول خاص بتوجيه موضوعي في جانب سلوكيات الجماعة - الأمة - وهي إزاء تدبير أمرها - بغض النظر عن المستوى والمدار الذي يتعلق به هذا الأمر - ويقصد به الشورى.. فقد جاء التوجيه في هذا الصدد في الفترة المكية.. في مرحلة إرساء أصول الكليات، ورسم المعالم العامة لسلوكيات الجماعة (قارن كذلك مطلع سورة المؤمنين) - ثم إذا بهذه التوجيهات والتلميحات المنشئة لهذه الأنماط تتحول في الآيات المدنية إلى صيغة الأمر الذي يؤكد ويعزز هذه الأنماط. فهذا هو التوجيه والتقرير الإلهي: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ يتحول إلى الأمر الحق ﴿وشاورهم في الأمر﴾ وذلك في أعقاب ملابس وخبرة فعلية في ميدان العمليات، وهو الميدان الذي كانت تنصهر فيه ملامح الجماعة عبر تفاعلها بالمواقف في نفس الوقت الذي كانت تتلق في دروسها الأولى في الفعل الحضاري من خلال ما تبذله من نفس ونفيس، وما تتحملة من جهد وإنفاق، لتكييف تلك المواقف والأحداث وتوجيهها بالحق صوب الحق. وكذلك نجد الإعداد التمهيدي لخير أمة أخرجت للناس.. عبر مراحل ومواقف مختلفة في الفترة المكية، والتي نجدها مجملة في المقطع الأول في سورة المؤمنين (الآيات من ١ إلى ٩) حتى إذا بنا انتهي نحن إزاء تأكيد وتركيز لجملة الخيرية، ومناط التفضيل في صيغة الإلزام والتكليف: ﴿ولتكن منكم أمة﴾....

بل وإننا إزاء النظرة الكلية المقارنة إزاء الوحدة الموضوعية المعنية، وتقصد بها أهداف خطاب التنشئة القرآنية، يجدر بنا أن نعرض للمقارنة والمقابلة بين المقطع الأخير لسورة

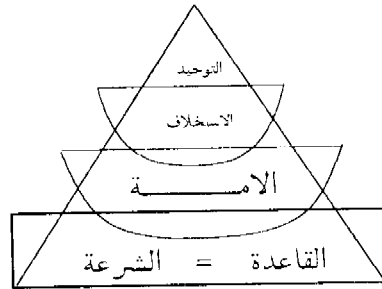
الحج - وهي مكية بآية تأسيس الأمة الوسط - وقد أتت في مطلع الجزء الثاني، في سورة البقرة، وحتى تكتمل عناصر هذه المقارنة والمقابلة، فإن علينا أن نأخذ هذه الآية في سياقها الخاص بالقبلة، وسياقها العام الذي عهد لتأسيس هذا الكيان الجماعي المستقل بين «اليهود والنصارى» كنبت حنيف مؤصل ... بل علينا أن نأخذ جملة الآيات التأسيسية في خير أمة أخرجت للناس^(٢٧) كذلك في سياقها الخاص والعام.. وعندئذ نستطيع أن نتبين بحق موقع المقطع الأخير لسورة الحج.. وخاصة الآية الحاتمة (٧٨) - على أنها من محكم الآيات البينات التي أتت بكلليات مجملية أو أصول حاوية، لخصائص وملامح ومقومات ومقاصد الجماعة الأمة... تلك الأصول التي تتأكد معالمها، وتفصل وتكمل، على مدار تنزيل البينات في الفترة المدنية.

وختاماً، فإننا نستطيع توظيف النظرة الكلية في متابعة الوحدة الموضوعية على مستوى الجزء، إذا ما نظرنا إلى الثلث الأول المدني النزعة وأخذنا نتابع خطة الترويض والصهر، والتشييد والصقل لهذا الكيان الجماعي - عبر الخطاب القرآني في هذا المستوى. وهو ما نطلق عليه خطاب التنشئة.. لئلا نرى كيف تتداخل وتتصاعد، وتتشابك وتلتحم مراحل هذه التنشئة، إلى أن يصل أوجه - حيث تلتقي الخطوط المختلفة وتتكايف الحيوط، في سورتي الأنفال والتوبة، وكأننا نجد في الأمر التكليفي ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾^(٢٨) - وهي تأتي في مطلع الجزء العاشر، في نهاية الربع الأول من الحزب - بمحمل وخلاصة وتام وكمال هذه التنشئة التي تتحقق بها مقومات وعناصر الأمة الجهادية، الأمة ذات الوظيفة الحضارية، التي تحمل الأمانة - أمانة التوحيد والهدى، والحق والعدل، وما يستتبعها من واجبات التبليغ والشهادة، والتي تحمل في نفس الوقت، الأدوات والمقومات (والمسوغات) التي تمكنها من القيام بأمانتها. وهكذا تأتي محاور هذا الجزء الأخير تتكشف حول الأحكام العملية التي تنسب أثر مواقف الدفع والمدافعة لدحض الباطل وإقامة الحق - فتأتي تارة لتسد منافذ الخلاف والشقاق (مثل ما يحدث عند تقسيم الغنيمة والأنفال) أو لتدراً مواضع الوهن والخلل في لحمة الجماعة وسداها، (كما هو واقع عند اختلاط معايير الولاء والولايات).

وهكذا يتم إحكام قواعد وأسس البنيان، بعد أن تم تثبيت لبناتها الواحدة تلو الأخرى عبر تداخل الأحكام وتشابكها، من أحكام اعتقادية ومعنوية، وتشريعية، في سياق

يوشي بواقع التواصل والتلاحم والاستمرار والتأزر، وجملة الدعم والاعتدال المتبادل، هذه الدوائر المتميزة والمتصلة، اعتدالاً على حقيقة الارتباط بين مجالات الحياة المختلفة المنبثقة بدورها عن وحدة هذه الحياة - وإن تعددت الأطوار والمداخل.

نخرج من هذا العرض لأحد المؤشرات المتبطنة في ثنايا تاريخنا والمستنبطة منه - بوسائط تستمد من استقرار الخطاب القرآني، إلى جانب الجماعة الأمة - هي حيز زاوية في حركة الفعل الحضاري، ووجدنا كيف أن اعتدال الرؤية الكلية المستمدة من وجوه وشمول واتساق وغائية الخطاب القرآني تقدم لنا إمكانات منهجية تتكافأ مع مقتضيات الموقف أو الظاهرة موضع النظر والتخصص، والمصادر المعنية - منبع التنظير والقياس والتقويم - وإذا كانت الأمة هي وعاء الرسالة - من منطلق الخطاب القرآني، فإن الأمة - هي وعاء السلطة من منطلق مدركات التخصص - ومن ثم يمكننا أن نتبين ما سبق وأشرنا إليه أعلاه، من أن من مقتضيات التعامل المنهجي مع مصادر التنظير الإسلامي، إيجاد هذا الوسيط الذي ينقل المدركات المستمدة من المنظور الإسلامي إلى مجالات التخصص حتى يمكننا بلورة هذه الأخيرة في ضوء هذا المنظور. وبالتالي حتى تستوي قاعدة المعرفة البديلة في مجال «السلوكيات» على أصول منهجية أصيلة خاصة بها، متكافئة في طبيعتها، متسقة في مقاصدها. وعلى ذلك فإنه من جراء عمليات المطابقة والتواءم، بين أصول مصدرية، وكليات تخصصية.. يمكننا أن ندخل في دائرة بناء الأطر المرجعية المطلوبة - ونعود لنذكر أن هذا المطلب هوام تأمين الرؤية الكلية في مباحثنا التفصيلية.



الشكل رقم (١)

رابعاً: الإطار المرجعي للتعامل مع القرآن الكريم:

تتمثل دعامات هذا الإطار في منظومة نسقية تتكون من مفاهيم محورية أو مفاهيم مركزية، لأنها تمثل مركزاً لدائرة من المفاهيم الأخرى التي تتداعى وتتصل في إطار المفهوم الأُمِّ... وتشكل في نفس الوقت، قاعدة ومحاور لبنیان متكامل تتمثل طبقاته في نسج محكم الاتساق والتدرج. ونكون إزاء دوائر تلتحم مراكزها وتتكامل أبعاده وتنطوي في إطار هذا التكامل، وعبر هذا التلاحم على نوع من الترتيب التنازلي، وعلاقة تناسبية يترتب عليها رؤية معينة للأولويات أما الاتساق فهو سمة هذه المنظومة النسقية سواء كان ذلك في أساسها التكويني - والتركيبى أو في أصولها الحيوية.

ودعامات هذا الإطار أربع، وكأنها الأوتاد الأربعة التي تشد قواعد البيت العتيق... قبللة الأمة، ومدار المناسك، ومهبط العبارة والتشديد.

الدعامة الأولى: هي عقيدة التوحيد، التي على أساسها قامت الدعامات الأخرى، وبها استقامت ملامحها.

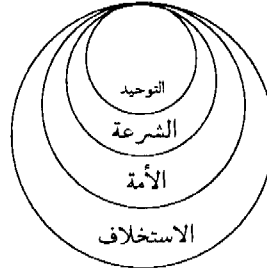
والدعامة الثانية هي الاستخلاف - مناط الخلق وغايته - ومقياس الأمانة ومنطوقها - أما الدعامة الثالثة فهي وعاء هذا الاستخلاف وأداته، وقرار هذه العقيدة ونبتها وهي الأمة - وتأتي بعدها أساساً لها، تؤمنها في وسائط بلوغ المهمة، السرعة، والتي عند الأمة بضمانات القيام على الاستخلاف.

ونكون بذلك إزاء الدعامة الرابعة التي تكتمل بها المنظومة النسقية، ويستوي عليها الإطار المرجعي للتعامل مع القرآن الكريم - (ومصادر التنظير عامة) في محاولتنا إرساء أصولنا المنهجية في مجال العلوم الاجتماعية.

ولاشك أن هذا الإطار المرجعي الذي يستمد من التصور الإسلامي إنما يعد إطاراً مرجعياً للفعل الحضاري - بما ينطوي عليه من أركان هذا الفعل. فلكل فعل حضاري منظومة قيمية تشكل البواعث والمنطلقات والدوافع والأبعاد المعنوية لهذا الفعل وأهدافه - وهي عادة ما يطلق عليها «الثقافة» - كما أن لكل فعل حضاري قاعدته البشرية التي تحمل هذه المنظومة القيمية وتتفاعل من خلالها مع البيئة - عبر الزمان والمكان - وهذه هي الجماعة التي تحمل سمات مميزة - أي كانت تسميتها - ثم إن لكل فعل حضاري من المسالك والطرائق والوسائل التي تصطنعها الجماعة، والتي تتغير من حقبة تاريخية إلى أخرى - والتي

قد تتفاوت فيها الجماعات، بقدر تمكنها من بيئتها المادية، وبقدر ما تدركه من الأسباب الفنية والعقلية، والتي تستثمرها في بلوغ أهدافها^(٢٩).

وكان الإطار المرجعي المستمد من التصور الإسلامي - والذي يشكل وسيط التعامل مع مصادر التنظير الخاصة بصرح معرفي متميز - إنما يتطابق ومستلزمات الفعل الحضاري - أو الفعل الاجتماعي الحضاري - في مقاييسه المطلقة - وذلك بما يقدمه هو في مجاله من أركان هذا الفعل والمتمثلة في المنظومة القيمية المستقلة من المعتقدات والأخلاقيات والمعارف، وفي القاعدة البشرية المميزة التي تستمد أهدافها من ثقافتها - وفي الوسائط أو السبل التي تؤمنها، أو التي توفر شروطها لإنجاز الفعل وتحقيق الوظيفة الحضارية.

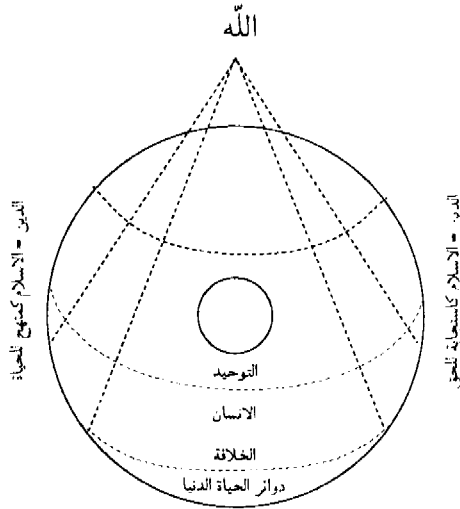


الشكل رقم (٢)

ولكن لأن الفعل الحضاري الذي يصدر عن عقيدة التوحيد لا يتطابق فقط مع مقتضيات الفعل الحضاري المطلق، وإنما هو فعل حضاري معلوم الصبغة فإنه لا بد أن يكون له ما يميزه ويكسبه معالمة الخاصة في اتجاه أكثر وضوحاً وتحديداً - ولذلك. يجيء الإطار المرجعي للفعل الحضاري الإسلامي ليبين ويجلي ما قد يكون ضمناً ومستبطناً في النموذج المطلق، فيضيف ركن المقاصد والغايات، كدعامة مستقلة في منظومته النسقية - وذلك بتخصيص ركن الاستخلاف. ومن جانب آخر، فإن اتخاذ الشريعة تعبيراً عن وسائط التحقيق والإنجاز، إنما من شأنه أن يضيف على جملة المهارات والفنون الأدائية والتطبيقية، والناجمة أساساً عن الملاك العقلي في الحضارة، بعداً كيفياً يستمد من الإطار التنظيمي بالعام الذي يحتويها، ويحول دون انفلاتها من دائرة الفعل الحضاري في جوهره الأخلاقي

والإنساني^(٣٠) أما مصدر التمايز والتخصيص في الفعل الحضاري الإسلامي، فإنما مرجعه إلى تمايز المنظومة القيمية، والتي تنبثق هي في الجوهر والأساس من عقيدة التوحيد، ومن ثم تعد المنظومة النسقية التي تنتظم الفعل الحضاري هنا منظومة اعتقادية - قيمية، ويكون فيها التوحيد بمثابة الناظم والأساس معاً الذي ينتظم كافة المفاهيم الأخرى، والذي يتخلل المستويات المختلفة في الإطار المرجعي للفعل الحضاري^(٣١).

فالتوحيد إذن هو مصدر ومحور تلك المنظومة النسقية التي يقوم عليها الإطار المرجعي، على نحو يوضحه البيان التالي^(٣٢):

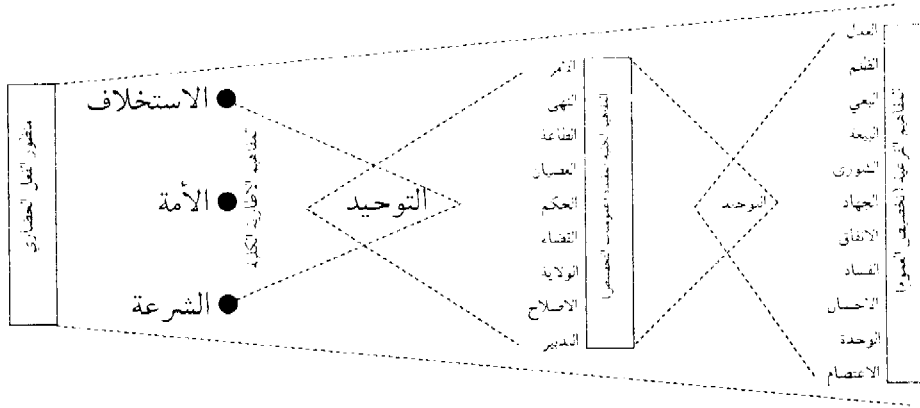


الولاء والانتماء الهدى الاسلام الامانة

الشكل رقم (٣) المنظومة الشقية القيمية كمنظومة تعبدية

بل إننا من خلال هذا الناظم الأساسي، نستطيع أن نولد الأطر المرجعية الفرعية، على مستويات مختلفة، سواء كان ذلك على مستوى التخصص المعني أو داخل التخصص.. كما أننا نستطيع أن نتحقق من اتساقها وتماسكها، سواء على المستوى الأفقي، أي فيما بين الأطر المرجعية عند مستوياتها المختلفة، أو على المستوى الرأسي: بمعنى أن يكون هذا الاتساق قائماً، داخل كل مستوى في ذاته. ولو أننا انتقلنا إلى مستوى آخر للتصور، ونظرنا إلى هذه الأطر المرجعية من زاوية مكوناتها لاستطعنا أن نميز بين المفاهيم على مستويات ثلاثة. أما المستوى الأول فيمثله «المفاهيم الكلية الإطارية»، وهي التي تنطوي على المنظومة النسقية

للفعل الحضاري الإسلامي، ويعقب ذلك سلسلة المفاهيم المحورية التي تنتظم دائرة محددة من دوائر الفعل الحضاري، وهذا ما نطلق عليه مستوى التخصص، والذي نتمثله هنا لأغراضنا، في علم السياسة - ونكوّن عندهذا المستوى بتناول المفاهيم الكلية المقيّدة - تمييزاً عن المفاهيم المطلقة عند المستوى الأول.. ويقتضي التأصيل لمجال التخصص أن تنتقل إلى تعميق هذه المفاهيم الكلية من خلال توليد جملة من المفاهيم الفرعية، كمقدمة لعمليات التنظير واستنباط النماذج التحليلية وغيرها من أدوات النظر العلمي في هذا المجال ونرى في النموذج البياني التالي تفصيل ما نحن بصدده - على سبيل المثال:



الاطار المفهومي للفعل الحضاري

الشكل رقم (٤)

ودون الخوض في مضمون أو محتوى هذه المفاهيم، ودلالاتها العملية في موضع الفعل الحضاري، نكتفي في هذا المقام بأن نوجز بعض الملاحظات العامة حول المفاهيم الإطارية:

- ١- إن من خصائص «المفهوم الإطارية» - والتي هي أيضاً من شروط تحققه، أن يكون من الكليات الجامعة، التي تحمل ملامح المنظومة القيمية الاعتقادية والكليات الجامعة وتحتوي بدورها جملة من المفاهيم الفرعية.

- ٢- تتسم هذه المفاهيم بقابلية لتوليد واستيعاب المفاهيم الجديدة فيما يستجد من فرعات وجزيئات نطاقها الحيوي.

٣ - كذلك توجد علاقة ترابطية واضحة فيما بين المفاهيم الإطارية وبعضها... تحكم نزولاً وصعوداً، كذلك تنتظم في علاقات تقاطعية من خلال تشابك المفاهيم الفرعية المتولدة عنها.

٤ - كذلك يلاحظ وجود نوع من تدرج وتتابع في سن المفاهيم الإطارية من واقع انبثاقها عن المنظومة القيمية الاعتقادية التي تنتظمها أصلاً.

وتأتي هذه الخصائص للمفاهيم الإطارية التي نحن إزاءها في إطار جملة من الخصائص العامة للمفاهيم الإسلامية على اختلاف مستوياتها والتي يمكن أن نجمل بعض ملامحها على الوجه التالي:

* هي وسيط للربط والتأليف وتحقيق التواصل بين مجالات الحياة المختلفة - حيث إنها تتخللها جميعاً (مثال: مفاهيم الشورى، البيعة، العقد).

* هي محتوى لقيم فاعلة - وتخللها للدوائر المختلفة للعقل الحضاري يكسب تلك الدوائر ما بهما من اتساق ويصبغها بملامح مشتركة.

* هي مصدر تأمين قدر من التوازن بين المركز، وتوفر قابليات التصويب الذاتي داخل الجماعة لاستدراك الاختلالات التي تقع في مسار وأطوار الفعل الحضاري.

إن وحدة منبث هذه المفاهيم، كذلك طبيعة هذه المفاهيم، من شأنها دعم الأطر المرجعية في المستويات المختلفة ودفعها في اتجاه تأكيد منبعها التوحيدي (الاعتقادي).

* التوحيد - كناظم لتلك المفاهيم كلا على حدة، وفي نظمها جمعاً يكسبها أبعاداً جانبية تنعكس في طبيعة الفعل الحضاري الثابت عنها وتحيل بينه وبين أحادية الاتجاه.

* تعكس هذه المفاهيم جملة التصور الإسلامي في بعده الحركي الأدائي الذي يرتبط بمعنى التحقق ويدفع إليه وفقاً. ويتضح ذلك في وجود «فعل الوجوب» الذي يلزم مفاهيم الأداء في المنظومة النسقية الإسلامية للفعل الحضاري - أيأ كان المستوى الذي تدرك عنده هذه المنظومة.

وتفصيلاً لبعض الجوانب التي أوجزناها في هذه الملاحظات الجملة.. وحتى يتضح لنا جانب من أبعادها العملية - نتخذ من «الاستخلاف» - أحد المفاهيم الإطارية في الإطار المرجعي للفعل الحضاري لنتابعه عبر المفاهيم الفرعية - في سياق المنظومة الاعتقادية - القيمة والتحقق من حقيقة الترابط والتتابع والاتساق الذي يوجد داخل الإطار المرجعي

عند مستوياتها المختلفة.. سواء فيما بين المفاهيم الإطارية ذاتها، أو عند مستوى التفريعات التابعة عنها.

إذا ما انتقلنا من بناء الإطار المرجعي على النحو السابق فإننا يمكن أن نتخذه منطلقاً لنا في التعامل مع المصدر القرآني في مجال التخصص المعني. ولكننا سرعان ما نجدنا إزاء مرحلة تالية في العمل المنهجي حيث يكشف التعامل المباشر مع السورة أن هناك حاجة لعمليات مرحلية، تبدأ باستقراء وتحريج جملة المفاهيم الفرعية الواردة في السورة والتي تكون لها دلالات معنوية في ضوء المفاهيم الكلية، سواء منها المفاهيم الإطارية أو عموميات التخصص. ويبي ذلك عملية تحديد لنماذج الآيات المحورية، التي يمكن أن تشكل - من خلال ظاهرة المفاهيم الواردة فيها، أو من خلال ما تستبطنه من معان معقولة، ترتبط بالإطار المرجعي ذاته - مفتاحاً لاستخلاص الدلالات الواردة في السورة أو اكتشاف المنحى العام لها من منظور الفعل الحضاري القرآني ويمكن بذلك أن نكون عند أولى المستويات لتكثيف موضوعي - من منطلق الكليات - يقدم لنا رصيذاً من المدخلات التي يمكن البناء عليها.

خامساً: نماذج للتحليل في ضوء المفاهيم المرجعية:

الشورى: وفيها من المفاهيم المركزية التالي: «الأمة، والولاية، الحكم، الشرع، القضاء، الأمر، العدل، الفرقة، الحق، والميزان، الباطل، البغي، الشورى، الإصلاح، الإثم».

الآيات: ٣٧، ٣٨، ٣٩

(فيها وصف للمؤمنين) خصائص الأمة الوسط التي قوامها اجتناب المعاصي (كباثر الإثم والفواحش)، وامتنال المعروف في مقدماتها الاستجابة لربهم، وإقامة الصلاة وتدبير أمرهم بالشورى والإنفاق في سبيل الله - والجهاد في سبيل الحق.

كذلك الآيات سياق الآيات التالية:

٧ - ١٠ (١٣) (١٥) (١٧) (٢١).

والمحور: تأكيد وحدة الأمة وربطها بشرعة الحق والإحالة على وظيفتها الحضارية من موقع استخلاصها من قبل الحق لتحكم بالحق بين الأمم.

الحديد: العزة + الحكمة + الملك. القدرة + العلم - الأمر.

الاستخلاف - الميثاق - الأمر - الفتنة - الحق (الكتاب) - الميزان - القسط - البأس.
الآيات: (٧) (٨) ثم سياق الآيات التالية (٩ - ١٢) (٢) (٢٥).
ومفادها: أن القيام بالاستخلاف في مال الله جزء لا يتجزأ من شرعة الميزان والحق، وأن
تلك الشرعة لا تكتمل ما لم يزرع السلطان ما لم يزرعه الإيمان.

نماذج من السور التي يمكن معالجتها في ضوء المفاهيم المرجعية: [متابعة]:
النور: الشهادة - الإصلاح - الإثم - الفاحشة - الأمر - المنكر - الاتباع - التزكي - الوفاء
- الحق - الإكراه - التقلب - الحساب - الملك الطاعة - الحكم - الاستخلاف - التبدل -
(المخالفة) - الفتنة.

محاوِر السورة: ٢١، ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٦٢، ٦٣.
مفاد السورة في منظورنا الحضاري المرجعي: يؤخذ في نظمه / بناء السورة قدر ما
يؤخذ في فحوى آياتها المركزية.

فالتزكي هو شرط قيام لمجتمع - جدير بمهمة الاستخلاف. والتزكي هو القاعدة التي
تستوجبها شرعة الأمة وتؤمنها - ولا تستقيم أمور الحكم في الجماعة إلا بالتزام الشرعة
وتوسيع رقعة المعروف في المجتمع، وعندئذ تتحقق شروط الاستخلاف، وتعود الأمة عزيزة
قوية بعد كبوة من الذلة والهوان.

وبجانب استيفاء شروط التزكي (الأبعاد الأخلاقية / المعنوي في الأمة) - وإدراك
بواعث التمكن (الأبعاد السلطوية في الأمة) يتجلى صاحب الشرع وصاحب الأمر في سياق
من آيات بينات تبرهن على الألوهية مدارها آية «النور» (٣٥) تليها الآيات: (٤١ - ٤٥)،
وكانها تؤكد العمق المعنوي - الذي يشكل أساس التزام المعنوي الذي تؤسس عليه قواعد
الحكم والتشريع والسلوكيات والآداب التي تكون منها لحمة الجماعة، والتي منها تستمد
مناط الاصطفاء والخيرية.

لنظم هذه السورة على هذا النحو دلالة خاصة - إذا ما وضعناها في ميزان الإطار
المرجعي - حيث يبرز بجلاء «التوحيد» كالناظم الذي يتخلل سرعة الأمة ويعددها لمهمة
الاستخلاف.

سورة الإسراء:

القضاء - الفساد - العلو - البأس - وآزره - قرية - أمر - فسق - أولى بأس - (المترفين) -
 (الأوابين) - الولي (أولياء) السلطان - الوفاء - العهد - (المسؤولية) - (الاتباع) (الزغ) -
 فتنه - الإمام - سنة الله - (الاستفزاز) (الخروج) الباطل - الحق - (الأرض) الملك .
 محاور السورة:

مطلع السورة: سياق الآيات ١٠ - ١٠ ، سياق الآيات (٢٣) (٣٩) ، سياق الآيات
 (١٦) - (١٧) - (٥٨) (إهلاك القرى) ، السياق التالي ٧١ - ٧٧ - ٧٣ + ٧٦ (الفتنة
 والاستفزاز للخروج على الحق والخروج من الأرض) - ٧٨ - ٨٢ (نسك قرآنية للتزكي
 والانتصار على الباطل والبلوى) ، (١٠٣) - (١٠٤) (١٠٨) .
 كذلك الآيات التالية: (٢٩) - (١١٠) (١١١) .

في سياق الآيات ٩ ، ٨٢ (٨٦ - ٨٨) ، (١٠٥ - ١٠٧) .

مفاد السورة في ضوء الإطار المرجعي للفعل الحضاري:

أبرز ما في هذه السور الإسقاط الزماني الذي تحمله. كذلك تنطوي على مضامين
 تستبطنها. غير مصرح بها - ومع ذلك فهي من الخطورة بمكان في ضوء المفاهيم الإطارية -
 بل إن هذه المفاهيم ذاتها مستبطنة ، تفهم من سياق السورة ، ولا يصرح بها .
 ومع ذلك فإن هذه السورة تقدم لنا إشارات بينة بخصوص حقيقة «الاستخلاف» -
 وعلى الرغم من تعدد القرون الماضية واللاحقة التي تخضع لفتنة البلاء ونسبة الاستبدال، إلا
 أن هناك تقابلاً واضحاً بين بني إسرائيل (قوم موسى) وأمة القرآن. ويأتي سياق الآيات
 (٢٣ - ٣٩) ليركز قواعد الشرعة والمنهاج وهي تحوي ضمناً محتوى موثيق وعهود بني
 إسرائيل، ولكنها تحيء مطوية فيه الشرعة التي هيمنت عليها ونسختها... لتولي الأمانة إلى
 الأمة الوسط، (قارن ٢٩ - ١١٠) وهي أمة التوحيد وركيزتها القرآن.. ورسولها خاتم
 الأنبياء والمرسلين. (٩٠ - ٩٦) وخطاب المسؤولين موجه إلى أفراد هذه الأمة فرادى
 وجمعاً، كما أن منهج التزكي والاعتصام بالقرآن موكول إلى المؤمن في نفسه وإلى جماعة أمة
 الحق.

أما إطار الحركة والتبدل والتحول والموعظة - فهو إطار تاريخي ممتد من نشأة الخليقة
 (في تكريم بني آدم - ومطلع أنباء الحوادث التاريخية المحورية) (نوح وموسى) إلى مشهد
 الخروج الأكبر يوم القيامة.

فكأننا إزاء سورة تنطوي على تعميق أبعاد زمنية وكشف أعماق جوانبها في الأمة.

سورة الحج:

(الجدل) - الاتباع - الولاية - الحق - (الضرر) (النفع) - النصر - (الإهانة) (التكريم) (الظلم) (الصد عن سبيل) (حرمات الله) فاجتنبوا - أمة - منسكاً - سخر - يدافع - دفع - قوي - عزيز - التمكن (في الأرض) - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - قرية (أهلكناها) - حكم - الفصل - فتنة - شقاق - الملك هاجروا - (الرزق) (الرضى) - البغي - العقاب - الحق - الباطل - الأمر - (الأذن) ينازع - سلطاناً - علم - (السطو) الخير - الفلاح - الجهاد - ملة - الشهادة - الاعتصام - المولى.

محاوِر السورة:

١٧ - ١٥ - ٢٥ - ٣١ - ٣٤ - ٣٨.

السياق التالي (٤١ - ٣٨) - (٦٠ - ٥٦) - ٦٧ - ٧٨.

مفاد السورة من منظور الإطار المرجعي:

أما المستوى الآخر من التعامل مع آيات الذكر الحكيم في ضوء إطارنا المرجعي، فإنه ينطلق من الجزئي ليحلله في مواضعه ويعيد تركيبه في سياقات مختلفة تمكن من تخريج «الأنماط» وبناء النماذج القياسية. ويعتمد هذا التناول على تحديد قاعدة من المفاهيم المستخرجة من مجال التخصص، ولا يشترط أن تكون هذه المفاهيم من عموميات التخصص أو من «خصوصيات العموم» أو متفرعة عنها... إذ إنه لن تتحقق عملية الاستخلاص في هذا المضمار إلا من خلال الاستقصاء المنهجي ذاته، وعندئذ يمكن استخلاص عدة نماذج، في ضوء معايير متباينة، يمكن اعتمادها في مواقع مختلفة، فتتحقق قدراً أكبر من المرونة والإثراء في المنهجية الكلية. ولا ينبغي أن ننسى أن الهدف الأساسي من المنهجية هدف عملي لا يقف عند حد بناء المفاهيم والاتساق والأنماط والنماذج من خلال التنقيب وإرسال النظر وتقليبه في محيط التبيان القرآني، ولكن الهدف هو التوصل إلى تلك الأدوات المنهجية التي تمكن من فهم الواقع والتعامل معه، تقريراً أو تصويماً أو تقويماً أو الانطلاق به صوب الحق والخير والمعروف. إذن فالتفاعل المنهجي المباشر مع آيات الذكر الحكيم يستوجب تعاملًا ذهنيًا تجريدياً وتعاملًا عملياً يعتمد في عمليات التنزيل على الواقع والتحريك بين التجريدات الذهنية ومواضع الفعل والحركة.

ويمكن إيجاز طبيعة التعامل في سياق تتابع يكون بمثابة الدليل المرشد للباحث في هذا المجال على النحو التالي:

الخطوة الأولى:

وتتطلب تحديد جملة من مصطلحات التخصص. ويقتضي البت في حصيله هذه الاصطلاحات الوعي بقضية المصطلح في مجال التخصص وما قد يتطلبه ذلك من إعادة النظر في طبيعة هذا المجال ذاته، فهو يحدد في ضوء منطوق العصر، والاستخدامات السائدة فيه أو المتعارف عليها بين أصحاب هذا التخصص من الرصيد التراثي الإسلامي - وليست المسألة مسألة اختيار بين تقيضين، قدر ما هي مسألة تحديد معالم هذا المجال في ضوء يحقق التكافؤ المنهجي المفترض في الأسس المعرفية الحضارية البديلة.. فعندها تتوافر نواة مستقلة للبناء، يمكن في ضوءها، انتقاء المصطلح وتنقيح المفاهيم واستيعابها في إطار هذه النواة - القاعدة. سواء كانت هذه التنقية لمفاهيم متداولة أو مفاهيم تراثية. إذن فالحلقة الأولى - تنطوي على تنبيه إلى قضية المصطلح.. من خلال عملية اعتماد قاعدة من المفاهيم الأولية التي يتم انتقاؤها - بصفة - أساسية عبر المطابقة والمقابلة بين روافد التخصص والروافد المرجعية الأصلية - أي المصدر القرآني - المهم ألا تعتبر محصلة هذه العملية عند هذه المرحلة، محصلة نهائية.. وإنما هي مفاتيح أولية للعلوم يتم تنقيحها وبلورتها، أو تنقيتها وتكاملتها من خلال المراحل التي تتوالى في كشف المادة.

تأتي الخطوة الثانية في التعامل مع مصادرنا الأم بتوظيف هذه المفردات المشتقة من تعريفنا لمجال التخصص، على النحو السابق، والكشف عنها في موضعها سواء في الآية الكريمة أو في سياقها في موضع جملة من آيات السورة. فكأن عملية الكشف في الموضع هنا تقتضي وقفين: وقفة مع السياق المباشر - والسياق الاتصالي، أو السياق الإجمالي، وهو يتراوح في مستوياته: ما بين مستوى «المقطع» في السورة، والمقاطع المتقابلة، وعبر السور، ولا بأس من الاستعانة ببعض التفاسير المنتقاة في هذه المرحلة.. كتفسير القرطبي مثلاً بين التفسيرات المتقدمة وتفسير في ظلال القرآن والتحرير والتنوير بين التفسيرات المعاصرة، وذلك للاسترشاد بالقسط الأدنى المفيد من الأبعاد التاريخية واللغوية، دون الاستغراق فيها والانحباس في أطرها.

أما الخطوة الثالثة:

فهي تقتضي عمليات فرز أو تصنيف لهذه المفردات المفهومية، وفقاً لمعايير يمكن استقراؤها من الموضوعين ومن واقع الممارسة ذاتها، دون افتراض لمعايير مسبقة. وهدف هذه الخطوة الإقدام على تخريج الأنماط واستنباط النماذج والنسق التي يمكن أن تتألف لتشكل قاعدة للانطلاق في مجال التنظير في التخصص. وتأتي المرحلة التالية في التعامل مع الفروض المطروحة والمفاهيم والنماذج المقدمة.. وهي مرحلة الاختبار... أو النزيل على الواقع التاريخي، سواء عند موقف معين، أو عند الانتقال من موقف إلى موقف.

وللأفق التاريخي مواضع أو لحظات ما بين الماضي والحاضر والمستقبل والإسقاط المستقبلي من الأهمية بكان، إذن عليه يتوقف الدفع التحريكي الواعي لتوجه الموقف في اتجاه مقصود ومعلوم. ومن الأهمية بكان أن تتسع قاعدة المنهجية في مجال علوم الأمة لتستوعب هذا البعد انطلاقاً من كل مقتضيات التخصص والواجبات النابعة من تكاليف الاستخلاف، وأداء الأمانة^(٣٣)، ومن الواضح أن هذه المرحلة التطبيقية تستوجب تطويراً لمنهجية التعامل مع مصادر التنظير الأخرى، خاصة تلك التي تبرز فيها أبعاد التطبيق والممارسة والخبرة العملية - وتخص منها السبنة والخبرة التاريخية، أما محور التركيز في بناء قاعدة الأساس في المفاهيم وأدوات التحليل فتقف بها عند مستوى الخطوات الثلاث الأولى في هذه المرحلة.

ونكتفي هنا بهذه الخطوة العامة والملاح العريضة للدليل المرشد للتعامل مع آيات الذكر الحكيم، دون الإحالة على نماذج توضيحية لما كنا قد شرعنا فيه فعلاً في هذا المجال - في مقام آخر - ولكننا نرى أنه قد يكون من المفيد إدراج بعض الملاحظات الأولية، التي لمسناها من خلال تعاملنا الاستطلاعي في هذا المجال، عساها أن تكون موضع نظر العاملين في هذا المجال.

الملاحظة الأولى: إنه لا بد من التمييز بين مستويات التعامل مع مصادر الذكر الحكيم - بحيث إن المدخل الذي أوردناه «كخطوة أولى» - يكون أحد هذه المستويات - ومدى نجاح هذا المستوى هو أمر مرهون على الخريطة الاصطلاحية التي اتخذنا منها مفاتيح التخصص. غير أن التعامل الفعلي مع القرآن الكريم يكشف عن حقيقة هامة وهي أن الكثير من المضامين التي نبحث عنها في مجال التخصص قد حملها السياق العام للآيات - دون أن تحملها اصطلاحات الموضع بعينه - فكان المضمون يأتي متضمناً في سياق المعنى الإجمالي

للآية، ويتم كشفه من خلال الاستدلال المنطقي أو الموضوعي. وأوضح مثال على ذلك، أن الآيات الكريمة التي تفيد معاني «الأمر» و«النهي» كثيراً ما تأتي دون ذكر لأي من المصطلحين فيها - ولكن مفادها يكشف من خلال الصيغة اللفظية - وليس من المفاهيم - فكان عملية حصر الآيات التي تحمل المضامين المرادة، لا بد أن تعتمد كذلك على المدخل السياقي، - ويكون التعامل عند هذا المستوى أكثر تركيباً.

واستطرداً لهذه الملحوظة وتفرعاً عنها - فإنه يتصور ألا يأتي المضمون المراد في سياق الآية الواحدة - ولكنه قد يأتي في جملة آيات، تشكل في سياقها الكلي «وحدة موضوعية» والأمر يقتضي عند هذا المستوى من التعامل قدراً أكبر من الأحكام والتعمق في معايير وضوابط الاستدلال حتى يمكن استيعاب مضمون السياق العام وتخريج دلالاته في مجال التخصص. ومن الواضح أنه بقدر بلورة الإطار المرجعي الذي ينطوي على كليات التصور في مجال التخصص تكون القدرة في التعامل عند هذا المستوى.

ومقتضى ذلك أن رشاد التناول للمصادر، يتحقق عملياً في مراحل متلاحقة من تجديد الوسائط المنهجية، سواء من خلال مزيد من التركيب في أدواتنا المتاحة أو بموجب ابتكار المداخل التي تتكافأ وهذا المستوى إلا أننا يجب أن نشير إلى حقيقتين في هذا المستوى من التعامل مع سياق الوحدة الموضوعية للآيات الكريمة - الحقيقة الأولى: هي أنه عند التعامل المباشر، قلما انتظمت جملة من الآيات التي تأتي في سياقها الكلي بدلالات موضوعية في مجال التخصص... دون ما يرد فيها لفظ من ألفاظ المفاتيح والتي تدخل ضمن مصطلحات الأساس. أو التي يمكن توليدها وتفرعها عنها. وحيث إن هذه الأخيرة ترتبط بالمفاهيم الإطارية، فإنه يبق، تأكيداً لما سبق وقلناه - أن استيعاب دلالات الوحدة الموضوعية - والآخر يكون المقطع فيه الوحدة الموضوعية في (سورة قريش) يمكن استدلال الأبعاد السياسية الخاصة بمبادئ تنظيمية في الجماعة كمؤشر على وجود علاقة طردية - أو معامل ترابط إيجابي - ما بين توافر الحريات العامة (متمثلة هنا في حرية الانتقال)، والاستقرار السياسي من جانب الوفرة والرخاء من جانب آخر. وهذه الدلالة تخرج من «الوحدة الموضوعية» وليس من آية في ذاتها - غير أن وجود مادة «إيلاف» وهي من مترادفات وردت في خريطة اصطلاحات الأساس - وهي مترادف مع مفاهيم تولدت عن المفاهيم الإطارية كما جاء في (شكل رقم ٥) أعلاه - يمكن أن يقدم مدخلاً للتعامل.

كذلك، إذا ما أخذنا سياق الآيات (٤٠ - ٤٦) في (سورة البقرة) يمكن أن نستخرج منها جملة من الأوامر والنواهي تشكل ضوابط الأداء والوفاء للاستخلاف في الأمة (أو في أمة من الأمم) - وذلك دون التصريح بمادة الأمر والنهي - في أكثرها، ودون إيراد مفهوم الاستخلاف في لفظه. ومع ذلك فالسياق العام في هذا المقطع - لا يخلو كذلك من بعض مصطلحات الأساس أو مفاتيح التخصص، سواء في مستوى التفرعات المتولدة من المفاهيم الإطارية أو جاء ذلك في تفرعات كليات موضع التخصص المباشر.

أما الحقيقة الثانية - فهي تؤكد أهمية التكامل بين الخطوات والمراحل التي يشتمل عليها المرشد التحليلي. فتحليل السياق الذي ترد فيه المادة الاصطلاحية - سواء على مستوى مجموعة من الآيات للبحث عن نسيج الوحدة الموضوعية، أو على مستوى المادة اللفظية - بحثاً عن أنماط من العلاقات الارتباطية بينها والتي يمكن من خلالها التأصيل للمفاهيم وتخريج الأنماط القياسية في مجال التخصص - من مقومات عمليات الكشف.. ثم أن هذه وتلك، ليست إلا المقدمات الضرورية للانتقال إلى المرحلة التالية في التعامل الموضوعي، والتي تركز - في هذا المستوى - إلى الواقع الذي يراد تقويمه - ومؤدى هذا التكامل بين خطوات ومراحل المرشد التحليلي، أنه عبر الالتزام بمعاني التوالي، والاطراد والضبط والانتظام، يتحقق لدينا رصيد من العمل المنهجي الذي يمكن من التعامل المجدي، مع مصادر الذكر الحكيم، سواء تم ذلك عند المستوى المباشر المعلن.. أو «الظاهري» أو كان ذلك عند المستوى غير المباشر المتضمن - الذي يستبطن فيه الدلالات.

وخلاصة ذلك أن تعدد مستويات التعامل يفرض تعدد مداخل التناول المنهجي، وأن تعدد هذه المداخل، إنما هو في التحليل النهائي السبيل الذي يكفل تكامل منهجية التعامل. ويحقق أكبر قدر من الاستفادة الممكنة من مكنون معين لا ينضب.

غير أن الاستفادة العملية في التأصيل النظري في مجال التخصص تستوجب أن يتم تناول هذه المداخل في ضوء رصيد من الوعي المنهجي حتى يمكن إدراك مواضع التقاطع والالتقاء بينها جميعاً، وتوظيف النتائج التي تأتي بها - كل من منطقتها ومنطلقها، في إطار منطق متكامل يستوعب الكليات.

من جانب آخر، فإنه مع التسليم بنواقص كل مدخل على حدة، فإنه لا بد مع ذلك، من البداية المنهجية المنظمة في التعامل مع مصادرها أيضاً كان هذا المدخل، حيث إنه في غياب

مثل هذا التصور المنهاجي، فإن عملنا في كشف تلك المصادر لن يتجاوز عمليات تصنيف وتبويب محدودة الدلالة والنفع، غير قادرة على أن تقود العقل المسلم المعاصر خارج دائرته المحدودة، والتي تجعله أسير مستنقع من السطحيات والتفاهات مستغرق في مطويات التفصيل والتخصيص والتفريع والتفريع أما تلك الوثبة الحضارية التي أشرنا إليها في بداية بحثنا، والتي يمكن من خلالها أن يلج العقل المسلم إلى حيويات فقه عصري جديد، دعامته التعمق، ورحابة الأفق، ووعي حضاري فاعل، فإن هذا يتوقف على تطوير وتجويد الوعي المنهاجي في الأمة.

والمقومات المنهاجية التي عرضنا لها، والتي تجعل من الإطار المرجعي لأصول الفعل الحضاري أساساً لها، وبما يستوجب هذا الإطار من مقومات ضرورية، كإدراكنا لجوانب وأبعاد كوامن الخطاب القرآني للاستئناس بها في درب المنهاجية الساعية لوصل مجالات التخصص في علوم الأمة، بينابيع حيوياتها ومصادر تجددتها وكذلك بما استتبعه هذا الإطار من توابع وملحقات جاءت لتكمله، وتوجهه وجهة عملية قاصدة، فإن طرح المنهاجية على هذا النحو، يجعل منها بمثابة الخطة (الاستراتيجية) التي ترشد أي عمل جزئي يتم في مجال التعامل مع المصادر، ويكون من شأن وجود مثل هذا التخطيط المحيط البعيد المدى، أي ينتقل بأي جهد - مهما انحسر نطاقه - من البعد الكمي الذي لا بد أن ينطوي عليه أي جهد إلى البعد الكيفي أو النوعي، الذي ليس بالضرورة ملازماً لكل جهد.

وإنه لمن شأن المنهاجية التي تستأنس بمنهج الحق، أن تكون لديها مقومات القوامة على سائر المناهج الوضعية، وأن يكون من شأنها القيام على تقويم ما أتت به تلك المنهاجية الوضعية على اختلاف دروبها، من عواقب سلبية وعشبية في مسار الواقع الحضاري المعاصر، وذلك عن طريق ردها عن ميلها مع الهوى، بعيداً عن معالم الاستقامة، إلى الوسط المستقيم، صراط شرعة الحق والعدل، وصدق من قال، وقوله الحق: ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم...﴾.

الهوامش

- (١) المائدة: ٤٨.
 - (٢) البقرة: ١١.
 - (٣) ونورد هنا فقرة موحية في هذا المجال لما ندلل عليه في ملاحظتنا على مصادرنا الفقهية من جانب، وما نقدم له من برهان على ما نراه، من استيفاء
- أصولنا القرآنية لمقومات تلك النظرة الكلية التي ندعو لها والتي نفتقدتها في كل من العقل المسلم المعاصر وفي تراثنا، وبهذا نعرف مبلغ الخطأ الذي يتعرض له الناظرون في المناسبات بين الآيات حين يمكنون على بحث تلك الصلات الجزئية بينها بنظر

- (١٣) الأعراف: ١٩٤.
- (١٤) الرعد: ١٤.
- (١٥) راجع المقدمة الخاصة بالقصص القرآني - في تفسير التحرير والتنوير، وقد أجملت في عمق واستيفاء لكليات هذا الموضوع.
- (١٦) انظر الآية ٨٢ من سورة الأعراف، والآية ٥٦ من سورة النمل، والآيات ٢٤ - ٢٩ من سورة العنكبوت.
- (١٧) الصافات: ٧٥.
- (١٨) هود: ٦١.
- (١٩) النبأ العظيم ص ١٥١.
- (٢٠) جرى المفسرون على التمييز بين الواقعة المنشئة أو المسببة واقعة التنزيل وحكم التنزيل - على نحو يخرج من التخصيص أو التعميم وهذا صحيح، ولكننا نشير إلى أنه حذاً لو أنه أعيد النظر في منحى بعض العلوم التقليدية - مثل علم المناسبات - على ضوء هذه الملاحظة - كذلك هناك اتجاه متأثر بالمناهج التاريخية الحديثة يرمي إلى إعادة بناء الفعل التاريخي - ودراسة القرآن في ضوء واقع التنزيل.
- (٢١) ولكن هنا يجب التنبيه إلى أن مثل هذه الدراسات التي تصدر عن دعاة التفسير المادي للتاريخ - إنما تخرج في الواقع قلباً وقالياً نهجاً وعرضاً - عن إطار التنظير الإسلامي بالمعنى الذي نستعمله هنا، ومن هؤلاء خليل أحمد خليل ومحمد أركون ومحمد عيتاني....
- (٢٢) دراز - المدخل إلى القرآن الكريم ص ١٢٤.
- (٢٣) النبأ العظيم ص ١٥٥.
- (٢٤) من مقاصد الشريعة الإسلامية - مكتبة الاستقامة - المطبعة الفنية تونس ١٣٦٦ هـ.
- (٢٥) إلا أننا نأخذ مقالة بشيء من التحفظ - فنقر جانب الترابط العضوي الذي يراه بين الآيات، ولكن لا نرى أن هذا الترابط يقتصر على البعد

- قريب إلى القضيتين أو القضايا المتجاورة - غاضين أبصارهم عن هذا النظام الكلي الذي وضعت عليه السورة في مجملتها: فكم يجلب هذا النظر القاصر لصاحبه من جور عن القصد.
- وهل يكون مثله في ذلك إلا كمثل امرئ عرضت عليه حلة موشاة دقيقة الوشي ليتأمل نقوشها فجعل ينظر فيها خطاً خطاً.. ورقة ورقة، لا يجاوز ببصره موضع كفه.. فلما رآها يتجاوز فيها الخيط الأبيض والأسود، وخيوط آخر مختلف ألوانها اختلافاً قريباً أو بعيداً لم يجد فيها من حسن الجوار بين اللون واللون ما يروقه... ولكنه لو مد بصره أبعد من ذلك إلى طرائف من نقوشها لرأى من حسن التشاكل بين الجملة والجملة، ما لم يره بين الواحد والواحد، ولتين له من موقع كل لون في مجموعته بأزاء كل لون في المجموعة الأخرى - ما لم يتبين له من قبل - حتى إذا ألقى على الحلة كلها نظرة جامعة تنظم أطرافها وأوساطها بدا له من تناسق أشكالها ودقة صنعتها - ما هو أبهى وأبهر - النبأ العظيم ص ١٥٩.
- (٤) راجع في ذلك ما جاء في مطلع «تفسير التحرير والتنوير» لسماحة الشيخ محمد الطاهر بن عاشور.
- (٥) الأنعام: ٣٨.
- (٦) الموافقات في أصول الشريعة - المجلد الثالث (دار الفكر العربي) (المسألة الرابعة عشرة) ص ٤٢٤٤.
- (٧) تفسر التحرير والتنوير - المقدمة الرابعة - (الاستشهاد بالآيات البيّنات منها.. كتاب أنزلناه مبارك...).
- (٨) النبأ العظيم - ص ١٣١.
- (٩) الحجر: ٩.
- (١٠) الأنفال: ٢٤.
- (١١) الشورى: ٤٧.
- (١٢) الشورى: ٢٦.

فإن تحديد الإطار المرجعي على هذا النحو الذي يضفي البعد الأخلاقي الغائي على كافة الأدوات (والمنتجات) المعرفية والفنية والتحصيلية - أي محصلة العلوم التطبيقية ومنتجاتها (التقنية) إنما يكون من قبل سد الذرائع، أما دعاوي الحيدة العلمية والتجرد القيمي والحيل المذهبية التي تفصل بين ثقافة الجماعة ومنتجاتها الحضارية المادية.

(٣١) ولا شك أن من أوفى ما كتب في هذا الموضوع، من منطلق يتكامل مع المداخل الذي نعرضه هنا هو مؤلف فقيدنا الشهيد الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي - وهو من رواد دعوة إسلامية العلوم الاجتماعية منذ مداخلته في المؤتمر الأول للتعليم في العالم الإسلامي - والذي عقد في مكة المكرمة في (١٩٧٧)، أما كتابه الذي نحيل عليه هنا فهو كتابه في التوحيد وأبعاده العملية، وهو من مطبوعات المعهد. (٣٢) راجع تفاصيل ذلك فيما جاء في كتابنا في نظرات جديدة في تناول الإسلام.

(٣٣) ولعل لدينا نماذج من الريادة في هذا المجال من «المستقبلات» والتخطيط الحضاري في أعمال صفوة من علماء الأمة - خاصة من ذوي التخصصات الهندسية والفنية مثل د. سيد دسوقي في القاهرة، وضياء الدين سردار.. ولا شك أن التنبيه إلى أبعاد المسؤولية والفاعلية في نطاق العقل الإنساني الحضاري جاءت من رواد أمثال مالك بن نبي من نيف وثلثين عاماً (انظر كتاباته في سلسلة مشكلات الحضارة...) - كذلك راجع الفصل الثاني من العالمية الإسلامية الثانية لمحمد أبو القاسم حاج حمد.

الزماني، وإن كان لمعرفة السياق الزمني أثر في التأصيل للأحكام التشريعية، فإن هذه الأحكام التشريعية هي جزء من بيان وكلام أعم وأشمل، والذي يستفاد منه جملة ملامح التصور أو الرؤية الكونية الإسلامية وعلى ذلك، فإن بناء صرح المنهاجية لدينا يعتمد على أدوات تحليلية أخرى غير الاستدلال والاستقراء على النحو الذي أتى به أئمتنا. (٢٦) راجع سورة الإسراء.

(٢٧) انظر سورة الشورى رقم (٣٨)، وسورة آل عمران الآية رقم (١٥٩)، والمعروف أن الأمر بالتزام الشورى قد جاء عقب موقعة أحد - وما لحق بالمؤمنين من أذى إثر تغليب رأي الجماعة على خلاف ما رأى الرسول عليه الصلاة والسلام فهل من درس أنفذ على إلزام الجماعة الشورى، سلوكاً عاماً - وذلك فيما قد يبدو أنه في أبعد الميادين عنها - وهو ميدان القتال، حيث تقوم التربية القتالية في الجيوش الحديثة على الطاعة العمياء لأوامر القادة؟ (٢٨) الآية ٦٠.

(٢٩) انظر في ذلك كتابات: الدراسة الرائدة في مجال تطبيق نظم الهندسة البيئية في المحيط الإسلامي. وكتابات ضياء الدين سردار التي تستوحى من منظور حضاري مستقبلي.

(٣٠) وكأننا بذلك نتجاوز الاصطلاح الفقهي الذي يقصر الشرع على أحكام المعاملات والحدود، ونرجع بالمفهوم إلى مصدره القرآني الذي نرى فيه ما يجعل من «الشرعة» مفهوماً حاوياً لكل سبيل من شأنه أن يبلغ بالأمة غايتها، ومن شأنه أن تستقيم به خطواتها نحو مقاصدها. ومن جانب آخر،

جدلية النص والواقع

القسم الأول: البعد الحضاري ونهم النص

يحيى محمد

على الرغم من أن التشريع أساساً مصدره خطاب علوي متنزل من سماء التجرد والاطلاق الى عالم الطبيعة والتجدد؛ إلا أنه مع ذلك لا يتعالى على الواقع ولا يصادره ويسلب حقيقته المتغيرة. ولعلّ أولى النكات التي يمكن ملاحظتها هو ان الخطاب الالهي نزل منجماً في ظروف خاصة هي ظروف شبه الجزيرة العربية في ذلك الوقت. فمحدودية هذه الظروف لم تمنع الخطاب من أن يتنزّل بلغة وهيئة لا تخرج عن الطبع العام للمجتمع العربي البدوي، حتى اقرّ الكثير من الأعراف والعادات والاحكام والشعائر التي كانت تمارس آنذاك. وهي بحسب ما ذكرته المصادر الاسلامية - وبغض النظر عما يمكن ان يناقض في بعضها -: مثل شعيرة الحج والعمرة وكسوة الكعبة، وتحريم القتال في الاشهر الحرم، وغسل الجنابة، وغسل الموتى وتكفينهم والصلاة عليهم، والمداومة على طهارات الفطرة العشر، وقطع يد السارق، واشترط الكفاءة بالخطوبة أو الزواج^(١)، والطلاق والظهار^(٢)، وصوم عاشوراء قبل أن يفرض صيام شهر رمضان^(٣)، والاجتماع يوم العروبة - الجمعة - للوعظ والتذكير، والدية والقراض والمضاربة^(٤)، والعاقلة^(٥)، والقسامة^(٦)، والقصاص، والشورى، والحدود الخاصة بالزنا وشرب الخمر، والعديد من العقود العقلانية. يضاف الى بعض الانظمة التي هذبها الاسلام بشيء من التغيير مثل نظام الخمس في الغنائم بعد ما كان نظام التربيعة فيها^(٧). فضلاً عما استبقاه الاسلام من بعض الانظمة التي كانت مألوفة لدى المجتمعات العالمية آنذاك، مثل نظام الرق والجزية التي كانت مقررّة لدى بني اسرائيل واليونان والرومان والبيزنطيين والفرس^(٨).

إنّ هذا العرض الخاطف لما «استبقاه» الإسلام من أحكام وأعراف مع ما يلاحظ من الطريقة الخاصة للخطاب في العمل بتغيير الاحكام؛ سواء بالتدرج أو النسا أو النسخ أو غيرها؛ كل ذلك يؤكد حقيقة عدم تعالي الخطاب عن الواقع الذي نزل فيه، وهو واقع المجتمع العربي وظروفه الخاصة المحددة باطر الزمان والمكان. فمع ان للخطاب علامات ومؤشرات عديدة تؤكد انه جاء للناس كافة، وان فيه حقائق علمية مذهلة ظلت خافية حتى انكشف امرها في العصر الحديث، وانه يحمل رسالة عظمى فيها من الهدى والاحكام الشمولية والمقاصد الكلية ما يجعله مناسباً لكل زمان ومكان.. الا ان الخطاب رغم كل هذا لم يسلك طريق التحرير من ظروف ذلك الواقع، كذلك لم يُقيّد نفسه بقيود مطبقة فيه، بل سعى لإقامة الجدل بين هذا وذاك. وتأبيداً للمعنى الآنف الذكر فقد كان الشاطبي يعتبر الشريعة الاسلامية «أمية لم تخرج عما ألفتة العرب» لكونهم أميين أيضاً وذلك جرياً لمصلحة، مستدلاً على ذلك بما ذكره من وجود نصوص متواترة اللفظ والمعنى، كقوله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم﴾، وقوله: ﴿فامنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته﴾، وفي الحديث جاء قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ»، مؤكداً بأن العرب لم يكن لهم علم بعلوم الأقدمين ناكراً ما أقدم عليه الكثير من الناس في اضافة علوم المتقدمين والمتأخرين الى القرآن كعلوم الطبيعيات والرياضيات والمنطق وعلم الحروف وما إليها. لكن الشاطبي رغم ذلك لا ينفي المعرفة الخاصة بالعرب بما يجعلهم متحضرين بخصوص كل من الحكمة والوعظ والجدل، كما انه لا ينفي شمولية الشريعة وقابليتها للاستداد مستخفية بذلك الظروف الخاصة والزمان^(٩). وكذا هو رأي العالم الهندي الشاه ولي الله دهلوي الذي أقربان طريقة الانبياء لا تعمل على تطبيق الاحكام والشريعة الا من خلال اخذ اعتبارات الظروف والعادات التي عليها الامة المختارة للتطبيق، حيث لا يمكن تطبيق ذلك بدون أخذ اعتبار تلك الظروف، كما لا يمكن ان تترك شعوب هذه الامم تصنع لنفسها قواعدها الخاصة للسلوك^(١٠).

بالفعل ان الخطاب في بيانه المباشر لم يقصد في الافهام إلا ذلك المجتمع في طوره الحضاري الخاص، بكل ما يحمل من مقومات وملابسات خصوصية غالباً ما لا تشترك فيها سائر المجتمعات الأخرى، سواء تلك التي سادت وقت عصر الخطاب ذاته، او تلك

التي تبعتها حتى يومنا هذا. لهذا اعتقد المتأخرون من الاصوليين ان الخطاب موجّه اساساً لإفهام الحاضرين لا الغائبين والمعدومين، طالما انه موضوع على مستوى المشافهة. فاحكام الكتاب هي خطاب مشافهة تخص الموجودين نحو: ﴿يا ايها الناس﴾ ﴿يا ايها الذين آمنوا﴾ فان العموم فيه لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب، كما هو رأي الامامية واكثر أهل السنة، انما تلقي الحجة على الباقيين الغائبين بنصب الدلائل والامارات فيعرف ان حكمهم هو حكم الذين شافهم الرسول، بدليل الاجماع وبدليل الضرورة في اشتراك التكليف بين الكل^(١١). على هذا فان الخطاب اذا كانت مهمته الاساسية افهام الحاضرين فلا بد ان يراعي بذلك ملابسات الظروف والاحوال التي تحيط بهم، اذ لا يمكن ان يكون افهامهم من غير اخذ اعتبار تلك الملابسات الخصوصية.

مع ذلك نجد في حالات كثيرة أن النصوص الحرفية للخطاب تبدو كأنها نظام مغلق من المعنى تضيق عن أن يمتد إليها أي جديد معرفي، أو يضعها في حدود عالقة بالظروف الملازمة لعصر النص، فيتصورها المتصور - كما هو واضح لدى الطريقة التقليدية للاجتهاد - أنها بحدودها الحرفية تنطبق وتحيط بكافة المجتمعات والاطوار الحضارية على مدى التاريخ (كالشمس اينما تذهب تجدها أمامك)، وهو أمر لم يقصده الخطاب، بل لا يمكن ان يفعل ذلك أبداً باعتباره يتضارب مباشرة مع حقيقة الواقع المتغير. رغم ذلك ندرك أننا لو كنا نعيش في ذلك الطور الحضاري الذي سادت فيه الطريقة التقليدية للاجتهاد لكان من المتوقع ان لا نفهم من الخطاب أو نصوصه الحرفية إلا هذا النظام المغلق، لكن دخولنا في طبيعة حضارية تختلف عن ذلك الطور من الحضارة أحالتنا الى فهم جديد لمتعلق الخطاب. فهناك حالة فهم متباين بين العهدين الحديث والقديم، الحديث وهو لازال في طور التشكل البدائي، والقديم وهو بكامل ثقله وتمامه، والذي لازالت سلطته تتحكم في عقولنا طويلاً وعرضاً حتى يومنا هذا. أو قل ان التباين في الفهم بين ما يعمل الواقع على ابرازه من حقائق، وبين ما يديه الخطاب من مظاهر حرفية اطلاقية أوهمت رجال الطريقة التقليدية للاجتهاد فجعلتهم يتحركون ضمن دائرة الاغلاق. وهو تباين يكشف عن تنافس وجدل عالمين كليهما لا يخرجان عن المشيئة الالهية، أحدهما ما يطلق عليه بالكتاب التكويني المعبر عنه بخلق الله وسننه الكونية، والآخر ما يسمى بالكتاب التدويني المعبر عنه بأمر الله وحكمه. وإذا كنا نعلم ان منهج

الطريقة التقليدية للاجتهاد هو الاعتماد في الأساس على عالم التدوين والأمر، وذلك ليفسر من خلاله عالم التكوين والخلق، طبقاً لمقولة: «انما امرنا ان نأخذ العلم من فوق»^(١٢)؛ فان المنهج الجديد الذي لا زال في طور التشكل والبناء يسير سيراً معاكساً، حيث يجعل من كتاب الله التكويني هو الأساس في التفسير. مع ما لكل منهما من تأثير وتأثير في التغيير والتفسير، وهو ما نعينه بالجدل بين الكتائين.

وربما كان من المفيد ان نأتي بعدد من الأمثلة التي تبرز أثر الواقع في تغيير فهم نصوص الخطاب، سواء على صعيد موارد الاعتقاد او الاحكام، وذلك ليتبين لنا حجم الفارق بين فهمنا المعاصر والفهم القديم لهذه النصوص، وهو فارق يمكن أن يعكس التنافس والتضاد بين منهجين؛ أحدهما يستند الى الواقع، والاخر يعول على بيان النص، وحرفيته كما هو حال الطريقة التقليدية التي اخذت تشبث بمسلك التبرير كلما تراءى أمامها أثر من آثار عجز الفهم الحرفي من مطابقة الواقع أو الموافقة معه. وهو تراجع يعبر عما منيت به هذه الطريقة من فشل وإنكسار.

فعلى صعيد الاعتقاد نقرأ قوله تعالى: ﴿وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾ الأنعام / ٩٧، وقوله: ﴿انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظاً من كل شيطان مارد﴾ الصافات / ٦ - ٧، وكذا قوله: ﴿ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين﴾ الملك / ٥. ففيما يتعلق بهذه الآيات نرى من الطبيعي ان تحصر العقلية السائدة للطريقة التقليدية آنذاك نطاق انشادها نحو الدلالات اللفظية الظاهرة لتضفي عليها بعداً «منطقياً» مغلقاً من الاطلاق على صعيد الواقع، مثلما هو الظاهر من نفس النص، فتتصور ان الغاية من خلق النجوم لا تخرج عن ان تكون لهداية المسافر في طرق البر والبحر، وللزينة، وللحفظ ورجم الشياطين؛ دون ان يخطر ببالها حالة ما اذا كان السفر في الجو، ودون ان يختلج في نفسها الشك عما اذا كان من الممكن الاستغناء عن استخدام النجم للهداية. كل ذلك يعسر ان يرد في ذهنية لم ينكشف لها اسرار وتطورات الواقع التكويني كما انكشف لها مفاهيم الكتاب التدويني. وهي لذلك لا تسمح ان يكون هناك تصور مضاف الى ما ورد وحُدّد في النص؛ بتبرير ينساب من النص ذاته بعد اضاء الطابع المنطقي الاطلاقي عليه. فمثلاً أنها تشعر لو انه كان من الممكن الاستغناء عن استخدام النجم للهداية، لكان يعني أن من الجائز أن

يصبح النجم معطلاً عن الغاية التي ذكرها القرآن الكريم كصيغة من صيغ الإطلاق، وهو أمر لا تحتمله أبداً. كذلك هو الحال فيما يتعلق بصيغ الإطلاق الخاصة بخلق النجوم، فهي أيضاً لا تسمح عادة أن يضاف أي شيء من الغايات علاوة على ما ذكره النص بالإطلاق والحصر والاعلاق. لهذا كان بعض السلف لا يجيز القول بوجود فائدة أخرى تتعدى ما هو مذكور من فوائد، فكما نقل المفسرون من أن قتادة كان يقول: «من اعتقد في هذه النجوم غير ثلاث فقد أخطأ وكذب على الله سبحانه. أن الله جعلها زينة للسماء ورجوماً للشياطين ويهتدي بها في ظلمات البر والبحر»^(١٣).

ويبدو أن لغة القائل كانت تستهدف الرد على الفلاسفة الذين جعلوا للنجم شأنًا عظيمًا في الوجود غير ما ذكره القرآن الكريم.

لكن علينا أن نعترف، أنه إذا كان اضفاء نظام «المنطق الإطلاقي المغلق» على ذلك النص وغيره من النصوص هو الحالة السائدة في الفكر الإسلامي المعيارى؛ فإن ذلك لم يمنع ظهور من يشق عصا هذه السيادة ويفكر خارج حدود النص؛ بالإرتماء في الواقع والتفكر في خلق الرحمن. فعلى ما ينقله الشيخ أبو جعفر الطوسي أن البلخي كان يقول بخصوص النجم في تلك الآيات التي مرّت معنا: «... بل يشهد أنه - تعالى - خلقها لأمر جليلة عظيمة. ومن فكر في صغر الصغير منها وكبر الكبير، واختلاف مواقعها ومجاورها وسيرها، وظهور منافع الشمس والقمر في نشوء الحيوان والنبات عليم أن الأمر كذلك، ولو لم يخلقها إلا للاهتمام لما كان لخلقها صغارا وكبارا ولا اختلاف سيرها معنى»، مسنداً دقيق نظره هذا على الإحياء المشار إليه في تمام آية الاهتمام «قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون»^(١٤).

كذلك نقرأ في قوله تعالى: «إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير» لقمان / ٣٤. فالإية بحسب فهم الطريقة التقليدية تتضمن خمسة علوم استأثرها الباري تعالى على العباد، حتى نقل عن ابن عباس أنه كان يقول: «هذه الخمسة لا يعلمها إلا الله تعالى، ولا يعلمها ملك مقرب ولا نبي مرسل، فمن ادعى أنه يعلم شيئاً من هذه فقد كفر بالقرآن لأنه خالفه»^(١٥). كما روي بهذا الصدد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «أن مفاتيح الغيب خمس لا يعلمهن إلا الله» وقرأ الآية المشار إليها^(١٦).

وما يهمننا من ذلك هو علم ما في الارحام المدعى انه من ضمن العلوم المستأثرة على العباد، حيث اصبح الكشف عن حالة الجنين وتمييزه إن كان ذكراً أو أنثى هو من الحقائق العلمية المؤكدة. في حين انه بحسب الطريقة التقليدية للاجتهاد يكون هذا العلم من العلوم المستأثرة بفهم من نص الآية او مما ورد بشأنها من الاحاديث، حيث ورد في بعض الاحاديث ان من ضمن ما لا يعلمه الا الله تشخيص الذكورة والانوثة^(١٧). وجاء عن سبب نزول الآية انه اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم رجل فقال: ان أمراة حبلى فاخبرني ماذا تلد، وبلادنا جدبة فاخبرني متى ينزل الغيث، وقد علمت متى ولدت فاخبرني متى أموت، وقد علمت ما عملت اليوم فاخبرني ماذا أعمل غداً، واخبرني متى تقوم الساعة، فانزل الله الآية^(١٨). ومثل هذا المعنى مروي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، حيث ورد ان تلك الاشياء لا يعلمها على التفصيل والتحقيق غيره تعالى^(١٩). لذلك جاء عن بعض السلف، كما هو الحال مع قتادة، قوله: «... فلا يعلم أحد ما في الارحام أذكر أم أنثى، أحمر أو أسود، أو ما هو؟...»^(٢٠). مع ذلك فسر الماوردي (المتوفى سنة ٤٥٠هـ) علم ما في الارحام بأن فيه وجهين: الاول من ذكر وانثى، سليم وسقيم. والثاني من مؤمن وكافر وشقي وسعيد^(٢١). لكن غالبية العلماء ذهبوا الى أن معرفة نوع الجنين هو من ضمن العلوم المستأثرة، وكما يقول القرطبي: «قال علماؤنا.. من قال انه ينزل الغيث غداً وجزم فهو كافر اخبر عنه بامارة ادعاها ام لا. وكذلك من قال: انه يعلم ما في الرحم فهو كافر، فان لم يجزم.. لم يكفر»^(٢٢). وهو في محل آخر بين امكانية العلم ولكن على نحو ليس فيه جزم وتأکید، حيث قال: «ثم ان الانبياء يعلمون كثيراً من الغيب بتعريف الله تعالى اياهم. والمراد ابطال كون الكهنة والمنجمين ومن يستسقي بالانواء، وقد يعرف بطول التجارب اشياء من ذكورة الحمل وانوثة الى غير ذلك... وقد تختلف التجربة وتنكسر العادة ويبقى العلم لله تعالى وحده»^(٢٣).

بل حتى في العصر الحديث وقبل تبين التطبيقات الاخيرة لعلم الاجنة؛ استصحب البعض الاعتقاد التقليدي بالاستثناء، بل وتحدى ان تكون هناك قدرة للعلماء في معرفة شكل الجنين ونوعه، كما هو الحال مع الاستاذ محمد عبد الله درّاز (المتوفى سنة ١٩٥٨) الذي يقول: «فهما نجحوا في اكتشاف اشعة أكس سيظل العلماء عاجزين عن الكشف عن يقين عن شكل الجنين ولونه ونوعه وهو داخل رحم امه. ومهما أقيم من محطات

الارصاد الجوية فان التنبؤات ستظل احتمالية...»^(٢٤). كذلك نرى العلامة الطباطبائي يكاد ان يسير على نفس النهج التقليدي وإن خفف من هذا الامر بتشطير التفسير للآية على درجات، فهو يرى أن الله تعالى عد أموراً ثلاثة هي:

١- ما تعلق به علم الله، وهو العلم بالساعة الذي استأثره لنفسه لا يعلمه الا هو، بدلالة القصر في قوله تعالى: ﴿ان الله عنده علم الساعة﴾.

٢- ما اختص به تعالى ما لم يُعلمه غيره. وهما تنزيل الغيث وعلم ما في الارحام.

٣- وهناك امران اخران يجهل بهما الانسان: ﴿ولا تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت...﴾^(٢٥).

مهما يكن فنحن نعلم اليوم انه مع ظهور الحقيقة العلمية فان الفهم التقليدي للآية قد فقد مبرراته. ذلك ان الآية من جانب ليس لها الدلالة الصريحة على الاستثثار، اما الروايات الواردة حولها فلا يمكن التعويل عليها لمخالفتها للواقع العلمي.

كان ذلك على صعيد الاعتقاد. اما على صعيد الاحكام فنجد ايضاً الكثير من القضايا الاسلامية التي تجدد فهمها بفصل ضغوط الواقع وتطوراته. فمثلاً ما جاء في قوله تعالى: ﴿واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل..﴾ الأنفال / ٦٠. ففي الغالب ان الفهم كان لا يتعدى حدود امكانات الظرف الحضاري السائد وقيوده، خصوصاً اذا ما لاحظنا عناية الخطاب بتوجيه ثقله تجاه عقلية المجتمع الملازمة لذلك الظرف. فبحسب الطريقة التقليدية للاجتهاد ذكر انه توجد خمسة أقاويل لمعنى القوة في الآية كالاتي:

١- ان القوة هي ذكور الخيل، ورباط الخيل اناثها، وهو قول عكرمة.

٢- القوة هي السلاح، قاله الكلبي.

٣- القوة هي التصافي واتفاق الكلمة.

٤- القوة هي الثقة بالله والرغبة اليه.

٥- القوة هي الرمي^(٢٦).

على ان المعنى الاخير هو الذي غلب على غيره من المعاني استناداً الى بعض الاحاديث، اذ روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأسانيد متعددة انه قال: «...ألا ان القوة الرمي، ألا ان القوة الرمي»، وذكر عكرمة ان النبي اراد بذلك الحصون. كما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه فضّل الرمي على ركوب الخيل، لذا ذهب اكثر العلماء

اتساقاً مع النص الى ان الأول أفضل من الآخر، بينما ذهب القليل منهم الى العكس كما هو الحال مع الإمام مالك^(٢٧).

ورأى الطبري أن معنى الآية هو التقوى بكل ما يعد من الالات التي تشكل قوة، وذلك من السلاح والخيـل^(٢٨)، وكذا جاء عن الشيخ أبي جعفر الطوسي (المتوفى سنة ٤٦٠هـ) الذي فسّر القوة في الآية بأن معناها هو مما يُتقوى به على العدو^(٢٩). ومثل ذلك ما جاء عن الفخر الرازي ناسباً الرأي الى اصحاب المعاني، وهو ان القوة عامة في كل ما يتقوى به على حرب العدو، وكل ما هو آلة للغزو والجهاد، وان كان يعود فيعتبر في الوقت ذاته بان المقصود من آية «ومن رباط الخيل» هي الخيل المربوطة في سبيل الله التي من جملة ما أمرنا باعدادها^(٣٠). بل جاء عن بعض الصحابة والتابعين ما يقرب الى مثل هذه المعاني، او على الأقل انه لا يخلو عن تعميم - ضمن حدود - في فهم القوة، دون الاختصار على الرمي او ما شاكله. فقد ورد عن ابن عباس ان القوة بمعنى الرمي والسيوف والسلاح. كما ورد عن الاوزاعي بأنها تعني السهم فما فوقه. وعن سعيد بن المسيب ان القوة هي الفرس الى السهم فما دونه. وعن مقاتل بن حيان انها السلاح وما سواه من قوة الجهاد. وعن مجاهد انها عبارة عن ذكور الخيل، لكن نقل ان رجلاً لقي مجاهداً وهو يتجهز الى الغزو ومعه جوالق، فقال مجاهد: وهذا من القوة^(٣١). وفهم السيوطي من مثل هذه الاقوال العائدة للصحابة والتابعين، ان المقصود بالقوة هو اعم من الرمي وغيره، ورأى انه ليس المراد من الحديث الصحيح «الا ان القوة الرمي» حصر مدلول الآية في الرمي، بل «المراد انه معظم القوة واعظم انواعها تأثيراً ونفعاً على حد قوله صلى الله عليه وآله وسلم: (الحج عرفة)، اي معظم اعمال الحج وليس المراد انه لا ركن للحج سواه كما هو معروف»^(٣٢).

ومثل ما ذهب اليه السيوطي ما ذكره الآلوسي من ان القوة هي «كل ما يتقوى به في الحرب كأثناً ما كان»، وان علة تخصيص الرمي في الحديث هو لكونه يعد اقوى ما يتقوى به، فهو من قبيل قوله صلى الله عليه وآله وسلم «الحج عرفة»^(٣٣). وكذا ما عبر عنه الشاه ولي الله دهلوي في تفسيره للحديث «الا ان القوة الرمي» حيث بنظره انه «ليس المراد بذلك الحصر، بل بيان الفرد الكامل من افراد»^(٣٤). وايضاً ما جاء عن بعض العلماء في تفسير القوة بالرمي حسب الحديث النبوي؛ من حيث انه «ليس شيء من عدة الحرب واداتها احوج الى المعالجة والادمان عليها مثل القوس والرمي بها»^(٣٥). لكن مع ذلك يظل

ان رأي السيوطي ومن تبعه لا زال متأثراً بالظرف الحضاري السائد آنذاك، من حيث اعتبار الرمي هو اعظم أنواع القوة وانفعها بحسب تفسيره للحديث النبوي. وشبيه به ما ورد عن القرطبي، حيث هو الآخر لم يتعد فهمه الظرف الحضاري السائد، اذ فهم القوة بمعنى السلاح والقيس - جمع قوس -، لكنه قال: «فإن قيل: ان قوله تعالى: ﴿واعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾ كان يكفي فلم خص الرمي والخيال بالذكر؟ قيل له: ان الخيل لما كانت اصل الحروب واوزارها التي عقد الخير في نواصيها، وهي اقوى القوة واشد العدة وحصون الفرسان... خصها بالذكر تشريفاً...» (٣٦).

اما حديثاً فمن الواضح ان يتخذ التفسير منعطفاً ملائماً لما عليه الحال من واقع، الأمر الذي يعني اتخاذ صورة التعميم في فهم القوة. لذلك علق الآلوسي - وهو من علماء القرن الثالث عشر الهجري - على الحديث النبوي القائل: «انتضلوا واركبوا وإن تنتضلوا أحب الي، إن الله تعالى ليدخل بالسهم الواحد ثلاثة الجنة؛ صانعه محتسباً، والمعين به، والرامي به في سبيل الله تعالى». فقال في التعليق: «وانت تعلم إن الرامي بالنبال اليوم لا يصيب هدف القصد من العدو لأنهم استعملوا الرمي بالبنادق والمدافع ولا يكاد ينفع معهما نبل. واذا لم يقابلوا بالمثل عمّ الداء العضال واشتد الوبال والنكال وملك البسيطة اهل الكفر والضلال. فالذي أراه والعلم عند الله تعالى تعين تلك المقابلة على أئمة المسلمين وحماة الدين، ولعل فضل ذلك الرمي يثبت لهذا الرمي لقيامه مقامه في الذب عن بيضة الاسلام ولا أرى ما فيه من النار للضرورة الداعية اليه.. ولا يبعد دخول مثل هذا الرمي في عموم قوله سبحانه ﴿واعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾» (٣٧).

كما فسر الاية محمد صديق حسن (المتوفى سنة ١٨٨٩) بقوله: «ومن فسر القوة بكل ما يتقوى به في الحرب جعل عطف الخيل عليها من عطف الخاص على العام» (٣٨). ولا شك ان التخصيص الذي تحدث عنه يختلف كلياً عن التخصيص المذكور لدى القرطبي كما رأينا، ذلك ان مبرر التخصيص عند القرطبي هو التشريف لا اعتبارها اقوى القوة، مما يتناسب مع الظرف الحضاري الذي كان فيه هذا المفسر، خلافاً للعصر الذي عاش فيه محمد صديق حسن، فلم يعين سبب هذا التخصيص. وهو التفسير المقبول حالياً لأنه ينسجم مع ما عليه التطور الحضاري. فالتساقاً مع هذا التطور أعتبرت الروايات التي ترفع شأن الرمي وركوب الخيل، كالروايات التي تنتظر الى هاتين القوتين انها من الحق من

تركها كان كافراً بالنعمة؛ اعتبرت أنها «من باب عد المصاديق» كما هو الحال عند العلامة الطباطبائي^(٣٩). مع ان عد المصاديق لا يكفي في حد ذاته ما لم يؤكد ان ذلك مأخوذ باعتبار الظرف القائم، والا فمن الواضح ان استخدام هاتين القوتين في عصرنا ليس فيه فائدة حربية، والواجب يحتم تركهما، الأمر الذي لا يتسق مع صيغة التبرير الآتفة الذكر.

ولدى رشيد رضا ان الرمي الوارد في الحديث النبوي يعم الرمي الحديث، من حيث دلالة عموم اللفظ او اطلاقه^(٤٠). وهو من هذه الناحية لا يرى لزوم الاخذ بمفاهيم ادوات الرمي القديمة كالقوس وما على شاكلته. لكن يشكل على هذا التفسير باعتبارين: الاول انه لا يفسر علة تخصيص القوة بالرمي دون غيره من الاسلحة الاخرى طبقاً للاحاديث الكثيرة. اما الثاني فهو ان الاعتماد على الجانب اللغوي الذي ارتكن اليه هذا المفسر لا يوضح في حد ذاته الداعي من وجوب التخلي عن اساليب الرمي القديمة واستبدالها بالاساليب الحديثة، حيث ان اطلاق اللفظ وعمومه يجعل من الناحية اللغوية ان العمل بالاساليب القديمة والحديثة سيان. لذلك ليس هناك من مخرج في هذا المجال الا الاستعانة بالواقع، فهو ذاته الذي فرض مثل هذه التوجيهات التي لم تعرف من قبل.

كما ان السيد محمد تقي الحكيم هو الآخر اعتبر اية القوة «واعدوا لهم ما استطعتم من قوة» مسaire لمختلف الازمنة والامكنة بما تنطوي عليه من حكم كلي، وان تأثير الزمان والمكان والاحوال انما هو في تبدل مصاديق مفهوم النص او الحكم الكلي. فمفهوم النص دال على وجوب الاستعداد بما يستطيع دون ان يتغير شيء في النص، بل تغيرت مصاديقه، اي ان «التبدل في الحقيقة لم يقع في المفاهيم الكلية وانما وقع في افرادها ومصاديقها»^(٤١). مع هذا فانه لم يفسر شأن بقية الآية التي فيها ذكر «رباط الخيل»، مما يجعل غرض النص في الاساس هو إفهام ذلك المجتمع في طوره الحضاري الخاص بدلالة ما ورد حول النص من أحاديث مفسرة كما سبق ان عرفنا.

واتجه الشهيد الشيخ مرتضى مطهري في كتابه (نظام حقوق المرأة في الاسلام ص ٩٢ - ٩٣) الى ما يقرب من رأي الحكيم الاتف الذكر. لكنه بحث الموضوع من زاوية اخرى محكمة، وذلك عبر الكشف عن حاجات الناس الثابتة والمتغيرة تبعاً لنظام الخلقة او الواقع، حيث قرر ان «شرط القوة امام العدو قانون ثابت ينبع من حاجة ثابتة ودائمة. أما شرط المهارة في الرماية وركوب الخيل فمظهر لحاجة مؤقتة ومتغيرة تتغير من عصر الى

عصر، وبتغير ظروف الحضارة تحل محلها أمور أخرى من قبيل الأسلحة النارية المتداولة هذه الأيام والمهارة والتخصص في استعمالها». ومطهري - كما هو دأبه - يستعين بنظام الخلقة والواقع في الكشف عن التشريع، وهو أمر طالما احتجنا إليه وفي غاية الأهمية. لكننا هنا بصدد فهم القوة واعدادها في الآية إن كانت تُحمل على الإطلاق الظاهر أم لا؟ فنحن وإن سلمنا معه أن اعداد القوة أمام العدو هو حاجة ثابتة ودائمة، إلا أن ذلك لا يعدو أكثر من إبراز القوة بغض النظر عن حدودها. إذ هل أن اعداد كل ما يستطيع من قوة هو حاجة ثابتة؟! وهل أن آية القوة تفهم على هذا النحو من الإطلاق الذي ليس له حد يتوقف عنده، وبشكل عام: هل الاسلام يتبنى هذا الموقف من الإطلاق؟ لعلنا نجد في ظاهر كلام مطهري ما يفيد هذا المعنى، كما في قوله: «الاصالة أن يصبح المسلمون في كل عصر وزمان اصحاب قوة في النواحي العسكرية والدفاعية أمام الاعداء والى اقصى حد ممكن».

ولدى الخياط أن لفظة القوة في الآية يقصد فيها حيث ما كان عليه العرف، فحيث «أن العرف قد تبدل وازداد مشمول القوة بامور مستحدثة كاستعمال الأسلحة الحديثة لذلك فإن اللفظ يحمل على الامور المستحدثة المتعارف عليها»^(٤٢). ومثل ذلك ما يراه عبد الكريم زيدان من أن اعداد القوة يختلف باختلاف درجة الاستطاعة في كل زمان ومكان.. «فما كان يكفي في الزمن القديم من الأسلحة لم يعد كافياً في الوقت الحاضر.. فالواجب على المسلمين في هذا العصر بنص القرآن الكريم وبحكمه القاطع الصريح أن يأخذوا باعداد القوة بمقاييسها في العصر الحديث»^(٤٣). وكذا ذكر ابو شريعة من أن «المراد بالقوة ما يناسب كل عصر بحسبه، والرمي بأي نوع من السلاح غير المبيد»^(٤٤).

يتضح مما سبق أنه بفضل التطور الحديث للواقع أدرك العلماء المعنى الجديد لمفهوم الآية بصورة أخرجتها عن الفهم التقليدي واغلاقه، وذلك من خلال التعويل على المعنى اللغوي للفظ «القوة» والابتعاد عن المعنى الظاهر مما ورد حولها من الاحاديث، مثل تلك التي ترفع من شأن الرمي وركوب الخيل واعتبارهما من الحق من تركهما كان كافراً. مع أن أصل المخاطب الذي منحه الخطاب عنايته هو ذلك المجتمع الذي كانت فيه الخيول تجول الصحاري والبادي. فقرينة «ومن رباط الخيل» فضلاً عن الاحاديث الخاصة بمعنى القوة تقصّر من المد الذي يرفع المدلول الى ما يتجاوز المكان والزمان الى غير

حدود. فمن الطبيعي - على هذا - ان يغلب على عقلية المجتمع القديم تحديد القوة بالرمي، خصوصاً اذا ما عرفنا ان الإنسان كان لا يفكر عادة الا في حدود مثل هذه العلاقات البدائية، في حين اصبح الحكم الحالي أمراً مغايراً، وذلك لتغير الواقع.

مع هذا فنحن لا نرى ما يراه المحدثون من ذلك المعنى الذي فرضته ضغوط الحاجة الزمنية. ذلك انه لو صحّ الاطلاق في معنى القوة الذي عوّل عليه هؤلاء - باستثناء ما نصّ عليه أبو شريعة - لكان من الجائز اعداد ما يستطاع اليه من القوة مهما كانت ضخمة وكبيرة، ومن ذلك القوة التي تهدد البشرية بالفناء مثل السلاح النووي والبايولوجي والكيميائي وغيرها من الاسلحة المدمرة الفتاكة. وهو أمر بعيد عن روح الاسلام ومقاصده وأخلاقه ونبله، كما انه بعيد عن رسالة السماء واهدافها السامية الخيرة، ولا يليق مثل هذا الامر الا باصحاب الشر والنزعات المريضة الوحشية الذين لا تساوي عندهم حياة البشر وارواح الناس شيئاً ذا قيمة. نعم قد يضطر الى ذلك الامر اضطراراً او ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها لا اكثر.

وفي جميع الاحوال كان يمكن الخروج عن الفهم المغلق للقوة كما عند الطريقة التقليدية للاجتهد، وذلك بتحويل النص الى صورة إرشاد، لا الى نظام «منطقي اطلاق مغلق». فإذا كان منهج هذا الأخير يعمل على اضافة صفة الاطلاق على النص واستصحاب الظرف المحدود الى ما يتجاوز حدود الزمان والمكان او العمل بالقياس عليه؛ فان منهج الارشاد بدوره رغم انه يجعل من النص مرتبباً أساساً بظرفه المحدود ما لم تدل هناك دلالة صارفة عن ذلك؛ فانه يتيح لمراد الخطاب ان يكون قادراً على ان يتجاوز فعلاً تلك الحدود من الزمان والمكان، لكن بشرط العمل بمقصد التشريع الكلية.



والواقع ان هناك العديد من الآيات الكريمة التي توهم انها مطلقة مغلقة بحكم ظاهرها، بينما هي دالة بحكم التطور الحضاري والزمان على انشدادها بالظرف. فلواقع اثر بارز في تغيير فهم نصوص الخطاب، كما له الفضل في الكشف عن فشل الطريقة التقليدية وقصورها.

وينطبق هذا الحكم على آيات كثيرة، مثل آيتي الثبات او المصابرة وآيات الرق والجزية وغيرها. ونفس الشيء مع نصوص الحديث مثل الحديث النبوي: «لا سبق الا في

نصل او خف او حافر»^(٤٥). حيث يدخل في النصل السيف والسهم والحراب، وفي الخف الابل، وبعضهم اضاف الفيلة، وفي الحافر الخيل، وبعضهم اضاف البغال والحمير. لكن بعض الفقهاء من لم يحصر السبق على عوض في الاصناف الثلاثة لانفة الذكر استناداً الى بعض الاخبار والروايات الدالة على جواز السبق في اصناف اخرى كالمصارعة والطيور والسفن والزيارق^(٤٦). كذلك زيد على الاصناف الثلاثة الاولى السبق بالقدم طبقاً لحديث عائشة^(٤٧). وفي جميع الاحوال يعلم ان حديث السبق في الاصناف المذكورة هو مما يناسب المجتمع الاسلامي في العصور السابقة خاصة اذا ما اعتبر القصد منه هو الحث والتشجيع على التمرن والاستعداد الحربي، كما هو منظور بعض المعاصرين.

ومثل ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «حریم العين خمسمائة ذراع وحریم بئر الناضح ستون ذراعاً وحریم بئر العطن اربعون ذراعاً، عطناً للماشية»^(٤٨) ومثله قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «اذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبعة أذرع». كما روي عن الامام الصادق عليه السلام أنه قال: «حریم البئر العادية أربعون ذراعاً حولها، وحریم المسجد أربعون...»^(٤٩). لكن يعلم ان هذه الابعاد اصبحت اليوم غير لازمة لتغير الظروف. وكذا جاء عن الامام الصادق عليه السلام انه قال: «لا يحل للرجل أن يبيع بصاع غير صاع أهل المصر»^(٥٠). حيث من الواضح ان هذا الحديث لا يمكن اخذه بمعزل عن الظروف القائمة آنذاك.

لذا نجد بعض العلماء المعاصرين يوجهون مثل هذه الاحاديث التي مرت معنا وجهة اخرى، كما هو الحال مع الشيخ محمد جواد مغنية^(٥١).

وعلى نفس شاكلة ما سبق قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «كل لهُو يلهو به الرجل فهو باطل، الا رمية بقوسه وتأديبه فرسه وملاعبته امرأته، فانهن من الحق»^(٥٢)، ومثله الحديث القائل: «كل شيء ليس من ذكر الله تعالى فهو لغو وسهو الا أربع خصال: مشي الرجل بين الغرضين - اي المشي للرمي - ، وتأديب فرسه، وملاعبته أهله، وتعليم السباحة»^(٥٣). حيث يعلم اليوم ان هناك العديد من وسائل اللهو الحديثة لم يحكم عليها بالبطان، اما الرمي بالقوس وتأديب الفرس فمن الواضح انهما معنيان بالظروف الخاصة للمجتمع الاسلامي في العصور التي كان لمثل هذه الاشياء دور في الحياة الاجتماعية، والحربية منها على وجه الخصوص.

وواضح مما سبق ان عملية فهم تلك النصوص لا يمكن عزلها عن فهم الواقع، الامر الذي يكشف عن قصور الطريقة التقليدية التي اتخذت - في الغالب - مواقف شبه محددة وثابتة في الفهم البياني والحرفي للنص، وذلك تبعاً للطرف الحضاري الذي نشأت فيه. على هذا فان مواقفها في العديد من الانظمة الاجتماعية هي على خلاف لكثير من تصوراتنا الحالية، ويصدق هذا الامر على نظام الرق والجزية وتوزيع غنائم الحرب وطبيعة التعاقدات على الاراضي المفتوحة عنوة وبعض ما يتعلق بنظام الخلافة .. وغير ذلك.



هكذا كان من المحتم ان تفهم مثل الآيات الكريمة السابقة وبعض القضايا التي أشرنا اليها بما يتناسب ويتسق مع ظروف الحضارة في ذلك الوقت. فحيث ان تلك الظروف لم تتطور بالسرعة والحجم كما هو الحال مع ظروفنا الحديثة، لذا كان من الطبيعي أن تستلهم العقلية السائدة آنذاك النظام التوقيفي (التعبدى) من الخطاب، وتجعله يجري مجرى الواقع ذاته. فهي لم تستعن الا باشكالية النص والعقل، اذ كان الواقع لا يجري جرياناً امتدادياً متصاعداً، بل كانت خطواته أشبه بالسكنات الدائرة على بعضها البعض. بينما كان شغل العقل وهمّه في الغالب يدور حول الدلالات المعيارية والميتافيزيقية المتعالية، وبالتالي فلم يبق إلا «النص»، مما جعل الطريقة التقليدية للاجتهاد تعمل على زجه واقحامه في «النظام المنطقي المغلق». فليس هناك من منافس، لا من «العقل» الذي يعترف بانسحابه من الميدان، ولا من «الواقع» الذي كان آنذاك يحبو حبو الطفل الصغير مقارنة مع ما عليه اليوم.

والحقيقة ان ما قامت به هذه الطريقة من اضافة الطابع المنطقي الإطلاقي على النص؛ يتسق فعلاً مع وضع الخطاب. فحكمة الخطاب كانت تستهدف مخاطبة العقلية البشرية آنذاك بصورة تتمظهر بمظهر ذلك «المنطق» من النظام المغلق للمعنى، وهي اذا تفعل ذلك انما تريد ان تحاكي ما يناسب فهم تلك العقلية استناداً الى ظروفها الخاصة بدل ان تقفز على الواقع المعاش او تتجرد عنه، رغم ان دلالاتها التي تتمظهر خارج حدود النص الخاص؛ لا تقصد ذلك النظام المغلق أبداً. الأمر الذي يعني ان الخطاب كان يريد شيئاً آخر غير ما يظهر من صيغ آليات النص الموظفة لتوصيل المراد من المعنى، حتى وصفه الامام

علي عليه السلام بأنه حمال ذو وجوه.

قد يتصور المتصور ان ذلك عين التناقض، فكيف يريد الخطاب مراداً خلاف ما يظهره النص، فهل كان النص غامضاً أو مشكلاً يحتاج الى عملية توجيه وتأويل؛ كي يتطابق ظاهر النص مع حقيقته؟ وهل اننا نعود ونكرر ما كان يمارسه النشاط العقلي من النظام المعياري التقليدي في توجيه دلالات النص بما يرضي تصوراتنا نحن التي نفرضها على النص ذاته؟ وإلا فكيف يمكن تصور الوصول الى مراد الخطاب من دون فهم للنص ذاته؟ بالفعل كان من الصعب تقريباً ان يخطر فرض متناقض كهذا الفرض في عقلية تعيش نظاماً متسقاً من التفكير يحدده الظرف المحدود وعلاقته بالنص. ذلك ان عقلية الطريقة التقليدية وهي تمارس فهمها لنص الخطاب لم تكن بمعزل عن الظرف الحضاري الخاص الذي تحيا فيه. فهذه الملابس بين العقل والظرف تشكل المعيار الخاص لروح العصر آنذاك، وهو المقوم لعملية الفهم التي تجري بصورة «منطقية» تتناسب مع ما يظهره النص ذاته من هذا النظام المنطقي، وان كان مراد الخطاب أمراً آخر يجري بصورة بعيدة عن هذا الشكل من الاغلاق. فقد جاء بصورة ارشادية ولم يفرض نفسه كمنطق منظر. فهو حمال ذو وجوه على حد وصف الامام علي عليه السلام. وربما لهذا جاءت مقولة ابن عباس - إن صح النقل - : دعوا القرآن يفسره الزمان.

ولو انا عقدنا مقارنة بين الروحين الحضاريتين القديمة والحديثة من زاوية علاقة عقلية الإنسان بالنص والواقع؛ لوجدنا ان الروح الاولى تميل الى جعل النص ما يقع مفسراً للواقع ومقوماً له في الوقت نفسه، بينما التطور الحضاري الحالي قد دمج روح العصر الجديدة ان تميل وبخطى حثيثة الى السير بالاتجاه المعاكس. الأمر الذي يعني ان للظرف الحضاري مكانة خاصة تؤثر - سلباً وإيجاباً - على تحديد الموقف من عملية الفهم وطريقة تحويل الاتجاه من الواقع الى النص او العكس. فاذا كان مجتمع مرحلة الخطاب يفهم الخطاب مباشرة عبر أداة اللغة ولسان الحال؛ فان مجتمع مرحلة ما بعد الخطاب لم يكتف بالفهم اللغوي ولم يفهم الخطاب كلياً كما هو وبمعزل عن روح العصر، بحيث يمكن تقرير انه كلما ابتعدنا عن مرحلة الخطاب كلما زادت وثقلت تطورات روح العصر لتراكم الأحداث وبالتالي تراكم المعلومات والثقافة مما له انعكاس على كيفية فهم الخطاب، الى درجة قد يصل الأمر الى اعتبار روح العصر هي في حد ذاتها بمثابة «رسول الخطاب»

والموجه له في الوقت نفسه، كما يلاحظ في عصرنا الحاضر الذي يزخر بالتفسير العلمية للخطاب وفهم مختلف قضايا الإسلام طبقاً لما يفرزه الواقع من نتائج؛ خاصة مفرزات الواقع الغربي باعتباره يمتلك مرحلة الضغط والتراكم العلمي الثقافي.

ومع ذلك لا بد من التذكير بأن قضايا الخطاب التي أصيبت بالتأثر بالواقع هي تلك التي لها مساس بالجانب الحضاري من الإنسان، أما تلك التي تنعزل نسبياً عن هذا الجانب كالعبادات الخالصة فهي تكاد لم تتأثر بذلك، إذا ظلت حيادية تُستقى كلياً من منابع نص الخطاب ذاته. وبعبارة أخرى إن أصل الأحكام في العبادات راجع إلى حق الله، وهو يميل إلى الثبات، وهو الأصل المطلق عليه بالتعدييات والتي لا يطلب فيها إلا الانقياد من غير زيادة ولا نقصان، وبالتالي لا يصح فيها القياس كما يقول الشاطبي. وعلى العكس من ذلك فيما أُطلق عليه بأصل العادات، وهو يتعلق بأحكام الجانب الحضاري أو الديني^(٥٤)؛ التي هي منبع التجدد والتغير طبقاً للتجدد الحضاري أو العادات. فهذا الأصل يعني بحقوق العباد أو الإنسان، وهو معقول المعنى، لذا كان التشريع فيه من قبل فهم الإنسان واجتهاده وارداً بحسب ملاحظة الخطاب من جانب، والواقع من جانب آخر.



إن تنزيل الخطاب على مدى أكثر من عشرين سنة شملت أحداثاً وظروفاً كثيرة قد عبّرت عن ظاهرة «انسداد الخطاب» نحو هذه الظروف، كما وعبّرت عن ظاهرة أخرى هي ظاهرة «الفصل أو المفصلة» في داخل نفس الخطاب، وذلك لكون الأحداث التي كانت تجري طوال تلك الفترة هي أحداث انفصالية تعبّر عن موضوعات متعددة، حتى في الموضوع الواحد، الأمر الذي جعل هناك حاجة إلى تكوين علم خاص أطلق عليه «علم أسباب النزول»، وهو علم كان بإمكانه أن يحدث نقلة في طريقة فهم الخطاب غير ما تعرفه الطريقة التقليدية للاجتهاد؛ لولا أنه لم يلق الاهتمام الكافي فولد فقيراً جديداً من غير أن يعرف النهوض والتطور أو يصل إلى مستوى العلم المستقل بالمعنى المصطلح عليه.

يظل أن حقيقة اتصال الخطاب بتينك الظاهرتين رغم ما لها من دلالة مؤكدة، لكن مع ذلك فإن الفواصل فيه لا تعني التشتت من دون أواصر جامعة وأسس حاكمة، كما أن انسداد الخطاب بالظرف الذي تعلّق به لا يسلبه حق الإمتداد والإنسياب بالشمول.

فالخطاب ليس مغلقاً، ولو كان كذلك لكان متعالياً على الواقع باعتباره يصبح مجحفاً لأغلب ما تبقى من الوقائع التي ظهرت بعد تلك المرحلة التي تعلّق بها الخطاب مباشرة. ذلك ان الترابط المؤلّف بين ظاهرتي «المفصلية والإنشداد» وبين خاصية «الإطلاق» التي يمتاز بها النص المقدس؛ يجعل من حقيقة الخطاب ليست اطلاقية، ولا مغلقة، ولا انها متعالية على الواقع العام. فهناك جدل بين «الإطلاق» الذي يديه النص وبين «الإنشداد» نحو الظرف الذي يتفاعل معه. وهذا الجدل - الذي يتمظهر بين الإطلاقات ذاتها - لا يُحل ولا يكشف عما يستبطنه من حقيقة إلا من خلال «المفصلية» في الخطاب. فظاهرة الإنشداد التي تدعو الى الإغلاق تتحول الى صورة انفتاح وتجدد وشمول بفعل الجدل مع خاصية الإطلاق عبر المفصلية التي تحوّل صيغة الإطلاق الى تجاه «النسبية» فيما يريد الخطاب تثبيتته من منهج وسلوك، وذلك من خلال فك الإطلاق بضرب الإطلاقات المتقابلة بعضها البعض الآخر، وهو السمة البارزة في الخطاب. الامر الذي يمنحه التمييز عن غيره من الخطابات الأخرى، اذ بعضه لا يفسر الا بالعوض الآخر، مما يجعله نافذ الشمول والحيوية. حيث ان الاثر الذي تفرزه تلك العملية من الجدل هو مؤشر الاسترشاد والهداية التي يمتاز بها الخطاب الإلهي على غيره من الخطابات الأخرى، اذ يصبح النص في هذه الحالة متحولاً مما ظاهره نظام منطقي إطلاقي مغلق الى حقيقة أخرى «نسبية» يدل عليها الخطاب ذاته بذاته. فبذلك يكون الخطاب نوراً للهداية والرشاد، لا يجعل من الظرف القائم حقيقة مطلقة تقاس عليها سائر الظروف الأخرى، كما لا يجعل من ذاته مصدر التعالي على الواقع السائد، ولا يمحو شخصيته بالإنغماس والذوبان فيه، بل يتخذ بين هذه المنافذ والممرات ناصية «النسبية» كي يكون مع الواقع على وفاق واتفاق، لذلك يصبح نافذ الشمول والحيوية بامتلاكه المرونة ازاء التفاعل مع مجريات الحياة دون ان يحده زمان او مكان. ولاشك ان هذه الطريقة من التعامل الارشادي تجعل من الظرف نموذجاً او «مثالاً» من الأمثال التي يضرها الخطاب للناس «لعلهم يتفكرون»، وفيها من الذكرى ما ينفع المؤمنين. خاصة وان الذي يتحكم باحكام هذا الظرف وبغيره من الظروف ما اكده الخطاب وشدد عليه من وجود مقاصد كلية ثابتة ومؤطرة لكل زمان ومكان. فهذه المقاصد هي جوهر التشريع الالهي وروحه الثابتة، وبدونها لا يكون للتشريع معنى، بل انها كانت ولا زالت مصدر الهام لمختلف التشريعات

البشرية على طول التاريخ، وهو من فضل الله تعالى على عباده.

بذلك فإن الاختلاف الاساس مع طريقة الاجتهاد التقليدية هو أننا نعد شبه الجزيرة العربية كموضوع وردت عليه أحكام - من المعاملات الحضارية - تمس أهلها مباشرة على نحو اللزوم والفرض، اما بالنسبة لنا فالامر يختلف موضوعاً، دون ان يفهم من ذلك ان ما جيء من هذه الاحكام - الحضارية - نحن لا علاقة لنا بها طالما تتعلق بمجتمع وظروف هي غير مجتمعنا وظروفنا، بل ما يعيننا منها هو الارشاد والعبرة، فهي نموذج أصيل وسابق لا بد أن نجعل منه مورد الاعتماد في التشريع، لكن لا بطريقة القياس التي لا زالت مورد الاعتماد في الاجتهاد، ذلك انه لا فقط ان دلالة تغيرات الواقع تكفي بعد صحة التحويل على تلك الطريقة، بل كذلك ان دلالة الخطاب ذاته هي الاخرى يستفاد منها الاخذ بمنهج الارشاد والعبرة، فالعبرة ضالة المؤمن، ولطالما دعا القرآن الكريم الى النظر في الاقوام السالفة وأخذ العبرة مما ابتلوا به في حياتهم وظروفهم الخاصة. فالعبرة التي وردت في الكتاب ليس لها دلالة القياس^(٥٥)، إذ القياس يطالب باللزوم والفرض لا الارشاد، وحاله من هذه الناحية لا يختلف عن حال الاستصحاب حيث كلاهما يطالب باللزوم، وهي صفة التمنطق والاعلاق. أما بطريقة العبرة والارشاد فالامر يختلف كلياً، حيث لا لزوم فيه ولا اغلاق ولا تمنطق، ذلك انه لا يحدد النتيجة سلفاً ولا يفرض لزوماً ولا يتشترق على نفسه من غير منافذ، بل انه يعمل تبعاً لمرين، أحدهما ثابت نسبياً، وهو ما وردنا من أحكام، والاخر متغير وهو الواقع، ولا يصح العمل بالحكم الوارد من غير مراعاة الواقع، كما لا يصح الحكم على الواقع من غير لحاظ الاحكام السالفة، بل لابد من مراعاة الامرين معاً بطريقة مفتوحة متجددة غرضها الوفاق مع الواقع من غير اضطراب، او غرضها الحفاظ على مقاصد الخير الكلية التي بشرت بها الرسالات السماوية مما يحتم عدم الحرفية. على ذلك كان مجتمع الجزيرة في وضع لم يؤهل من الناحية العقلية ان يعطى الحقائق كما هي دفعة واحدة، بل اخضع الى موارد مختلفة من التجارب والخبرات التشريعية المتغيرة غايتها تعليمه كيف يمكن له ان يصل الى الطريقة الصحيحة لفهم الشريعة من حيث علاقتها بالواقع. الامر الذي يدل عليه السلوك المتغير للتشريع النبوي، وكذلك سلوك الصحابة وتشريعاتهم المتغيرة التي انبنت على مراعاة المقاصد العامة لا الحرفية. وتقريباً لهذه الفكرة نعلم أننا لا يمكن تفهيم القواعد الاخلاقية لغير البالغين الا

بالمعنى المطلق المغلق، فبغير هذه الطريقة يكون من السهل ان يساء فهمها وتطبيقها في واقع شديد التغير، لكن تجارب الحياة تتيح للانسان ان يتعلم ان فهم هذه القواعد وتطبيقها لا يصح الا على النحو النسبي تبعاً لطبيعة الواقع وحيثياته المتغيرة. لهذا فالانسان لا يمكنه ان يستغني عن العبرة والارشاد. فمنهما يستلهم كيف يمكن ان يفهم ويطبق القواعد الاخلاقية والتشريعية في مواقعها الصحيحة المناسبة. من هنا يمكن ان نعلم لماذا لم يوضح الخطاب مطالبه بشكل كاف وواف لجميع الاجيال. ذلك انه من جهة لم يرد أن يكون خطابه خارج ما وضعه من سنن قائمة على مراعاة الاسباب ومسبباتها، وبذلك فانه يتسق ويتماشى مع ما وضعه من سنن تكوينية، وهنا ان التشريع يتفق مع التكوين، حيث كلاهما يتبع السنن التدريجية الموضوعة، فمثلما ان الانسان ظل آلاف السنين يكابد دون ان يتمكن من ان يعرف كيف يقضي على كثير من المشاكل الحياتية التي تعترض سبيله كالامراض القاتلة مثل السل والطاعون وغيرهما، حتى استطاع في النهاية أن يعرف ذلك، وانه لا زال ينتظر سنين طويلة ليتمكن من معرفة كيفية القضاء على سائر ما يعترضه من مشاكل وصعوبات حياتية واجتماعية؛ كذلك فانه في مجال التشريع عليه أن يكابد ليتعلم من خلال ما أوحى اليه الباري من نعمة التشريع النبوي ومن خلال دراسة الواقع والجدل معه الى ان يضع اصبعه على الكثير من النقاط التي ظل يعاني منها قروناً طويلة. أما من جهة أخرى، فهو ان ايضاح ما يريده الخطاب لا يتحقق وسط مجتمع كان بمثابة ناشئ صغير لم يع من الواقع شيئاً، لذلك فقد يسيء استخدام ما يكشف عنه، فيأتي الايضاح بالضرر أكثر مما يجنيه من نفع، طالما ان الواقع لم يبلغ درجة كافية من التطور الذي يفتح مدارك الانسان، وعليه كان لابد من مراعاة السلوك والسيرة للتفهيم عوضاً عن التصريح المباشر. وهو امر سلكه الخطاب على مستويات عدة؛ كما في النسخ والنسأ والتدرج في الاحكام، فضلاً عما مارسه السيرة النبوية العطرة من التنويع والتغيير في الاحكام. وبذلك تصبح شبه الجزيرة العربية ليست مركزاً يستقى منها الاحكام الحضارية لسائر دوائر الخليقة على مدى الدهور الى يوم القيامة، بل هي نموذج طبق عليه شطر من الاحكام التي ناسبتها واتفقت مع ما كانت عليه من ظروف خاصة، أما سائر الظروف الاخرى فلا يشترط أن يجري عليها نفس تلك الاحكام، سواء بالقياس او الاستصحاب، اذ كلاهما لا يتسقان مع طبيعة التغير الحاصلة في ظروف الواقع واحواله،

وبالتالي فليست تلك المنطقة منطقة قطب ومركز، بل انها نقطة ارشاد وعبرة. وهذا التحليل وجدناه اقرب ما يكون الى فلسفة محمد اقبال الذي استعان في نظريته بالفقيه المجدد الشاه ولي الله دهلوي (المتوفى سنة ١١٧٦هـ)، والذي لا يخلو من تأثره بالشاطبي في فهمه للشريعة وعلاقتها بالظروف الخاصة التي نزلت فيها والتي اشرنا اليها من قبل. فمحمد اقبال اعتبر ان ما ذكره الدهلوي هو مما ينبير اليه الطريق «وخلاصة رأيه هو ان طريقة الانبياء في التعليم، تنهج منهجاً من شأنه بصفة عامة ان القانون الذي يأتي به نبي يلاحظ ملاحظة خاصة العادات والاحوال والخصائص المميزة للناس الذين بعث اليهم على سبيل التخصيص. اما النبي الذي يستهدف مبادئ عامة شاملة فإنه لا يستطيع ان يبلغ مبادئ مختلفة الى الشعوب المختلفة، ولا ان يترك لهذه الشعوب ان يضع كل منها قواعد السلوك الخاصة به. والطريقة التي يتبعها النبي هي ان يعلم امة معينة ويتخذ منها نواة لبناء شريعة عالمية وهو في هذه الحالة يؤكد المبادئ التي تنهض عليها الحياة الاجتماعية للبشر جميعاً ويطبقها على حالات واقعية في ضوء العادات المميزة للأمة التي هو فيها. واحكام الشريعة الناتجة عن هذا التطبيق (كالأحكام الخاصة بعقوبات الجرائم) هي احكام يمكن ان يقال انها تخص هذه الامة. ولما كانت هذه الاحكام ليست مقصودة لذاتها فلا يمكن ان تفرض بحرفيتها على الاجيال المقبلة، ولعل هذا هو السبب في ان ابا حنيفة - وكان نافذ البصيرة بما للاسلام من صفته العالمية - لم يكد يعتمد على هذه الاحاديث. وادخال ابي حنيفة لمبدأ (الاستحسان) في الفقه، والاستحسان يقتضي الدرس الدقيق للاحوال الواقعة، في التفكير القانوني ويلقي ضوءاً آخر على البواعث التي كيفت موقفه من مصادر التشريع المحمدي»^(٥٦).

بذلك ندرك ان القول بان الشريعة الاسلامية صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان؛ هو قول صحيح تماماً وذلك عندما يكون فهم الشريعة - في القضايا الحضارية - غير متوقف على الحدود البيانية او الحرفية الخاصة، مراعيّاً في الامر اتباع المقاصد العامة لها، مع اخذ الواقع بعين النظر والاعتبار. وهو امر سوف نعمل على اجلائه في فرصة اخرى قادمة إن شاء الله تعالى.

القسم الثاني: النسخ ونهم الخطاب

نعلم ان الخطاب موظف أساساً لتغطية الواقع، وهذا يعني ان من المحال فهمه بنص مجرد دون علاقته الدلالية مع هذا الواقع، مما يقتضي ضرورة معرفة الاثنين معاً. ففهم الخطاب اذا اقتصر على نصوصه المجردة يجعلنا نقع أمام مطلقات متعارضة، الامر الذي يفضي الى تضارب الخطاب بعضه البعض الآخر. لذلك لا يمكن حل مثل هذا التعارض الا عن طريق فهم الواقع التفصيلي الذي نزل فيه الخطاب. فنحن نعلم ان آية النسخ ﴿ما نسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها..﴾ البقرة / ١٠٦، انما نزلت - كما ذكر المفسرون - لأن المشركين قالوا: أترون الى محمد يأمر اصحابه بأمر ثم ينهاهم ويأمرهم بخلافه^(٥٧). وكذا هو الحال في علة نزول اية التبديل ﴿واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما يتزل قالوا إنما أنت مفتر، بل اكثرهم لا يعلمون﴾ النحل / ١٠١، حيث جاء عن ابن عباس انه قال: «كان اذا نزلت آية فيها شدة ثم نزلت آية فيها لين، تقول قريش: والله ما محمد الا يسخر بأصحابه، اليوم يأمرهم بأمر، وغداً ينهاهم عنه؟ ما هو الا مفتر، فانزل الله تعالى: ﴿واذا بدلنا...﴾»^(٥٨).

والواقع ان العديد من قضايا الخطاب التي ظاهرها التضارب بين المطلقات إنما تعتبر عن تضارب الأحوال والضروف، بل وتكشف عن ظاهرة الجدل بين نص الخطاب ومظاهر الاطلاق فيه من جهة، وبين الانشداد نحو الظرف والواقع من جهة أخرى. وليس هناك أمر أهم من هذا التضارب، حيث فيه يهتدي الباحث الى منطق «الاسترشاد» الذي يبيده الخطاب الالهي. فالمطلق حين يتضارب مع مطلق غيره لا يعني افناءه والقضاء عليه، بل ولا يعني بالضرورة ان يكون أحدهما مخصصاً ومقيداً للآخر، بل الأولى ان يتحول الأمر الى نوع من النسبية. وكذا ان الانشداد نحو ظرف ما حين يتضارب مع انشداد آخر يتحولان بالنتيجة الى ساحة انفتاح تعلو على الظرف وتقتضي على الاغلاق. فهذه الحقيقة هي ذاتها تؤكدنا ظاهرة النسخ في الخطاب. فالنسخ هو هدم للمطلق وفتح

للمغلق، فهو يعبر بالنهاية عن الانفتاح النسبي بأخذ الواقع الاجتماعي بنظر الاعتبار دون التعالي عليه.

ما هو النسخ؟

القول بجواز ووجود نسخ في القرآن والسنة يكاد ان يكون مما أجمع عليه العلماء، فلم ينكره على ما قيل الا المفسر والمتكلم المعتزلي ابو مسلم الاصفهاني (المتوفى سنة ٣٢٢ هـ)، حيث نقل عنه انه يقول في النسخ بأنه غير واقع، ويأول ما يراه الجمهور نسخاً بأنه من باب انتهاء الحكم لانتهاؤه زمنه، ومثل هذا لا يعتبر نسخاً، وهو يستدل على ذلك بقوله تعالى: «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»^(٥٩). وربما ما ذكره النحاس (المتوفى سنة ٣٣٨ هـ) من ان من المتأخرين من قال بأنه ليس في كتاب الله ناسخ ولا منسوخ؛ انما قصد به ذلك المفسر المعتزلي^(٦٠). لكن القرطبي (المتوفى سنة ٦٧١ هـ) ذكر ان هناك طوائف من المسلمين المتأخرين انكرت جواز النسخ^(٦١). وحديثاً ألف الدكتور احمد حجازي السقا كتاباً سماه (لا نسخ في القرآن)^(٦٢).

مهما يكن فمن المعلوم ان للنسخ اهمية كبيرة في معرفة الاحكام والتشريع، حتى نقل عن الامام علي (ع) قوله لقاص: اتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا. قال: هلكت واهلكت^(٦٣). وجاء عن ابن سيرين قوله: انه سئل حذيفة عن شيء فقال: «انما يفتي أحد ثلاثة: من عرف الناسخ والمنسوخ، قالوا: ومن يعرف ذلك؟ قال: عمر، او رجل ولي سلطاناً فلا يجد من ذلك بدءاً، او متكلف»^(٦٤). مع ذلك فقد اختلف الفقهاء والمفسرون في تحديد مواضع النسخ وقضاياها، خاصة ان الامر يزداد تعقيداً حينما يتعلق بمعرفة ناسخ الحديث من منسوخه، حتى ان الامام الزهري كان يقول: «أعيبى الفقهاء واعجزهم ان يعرفوا ناسخ حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من منسوخه»^(٦٥).

ومن الناحية اللغوية يقصد بالنسخ هو انه مشتق عن معنيين، احدهما الازالة او ابطال شيء واقامة آخر مقامه، فمثلاً يقال نسخت الشمس الظل اذا أزالته وحلت محله، ونظيره قوله تعالى: ﴿فينسخ الله ما يلقي الشيطان﴾. اما المعنى الآخر فهو بمعنى النقل، كان يقال نسخت الكتاب اذا نقلته من نسخته^(٦٦). ومن معاني النسخ هو انه يأتي بمعنى التبديل، كما في قوله تعالى: ﴿واذا بدلنا آية مكان آية﴾. وبمعنى التحويل كتناسخ الموارد، اي

تحويل الميراث من واحد الى آخر^(٦٧).

اما من حيث الاصطلاح فقد عرف النسخ شرعاً هو انه «الاعلام بزوال، مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل آخر شرعي، متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتاً»^(٦٨). وهو بهذا الاعتبار عبارة عن نوع من التخصيص، حيث انه تخصيص في الازمان^(٦٩). ويطلق البعض على الحكم بانه ناسخ مجازاً، حيث النسخ الحقيقي انما يكون من عند الله، اي ان الراجع للحكم المنسوخ هو الله لا الحكم المجعول بعد رفع الحكم الاول^(٧٠). والنسخ بهذا المعنى ليس له علاقة بالإخبار والوعد والوعيد وامور العقائد، بل علاقته محددة بالاحكام من الامر والنهي والاباحة. وقد اختلف العلماء فيما اذا كان يمكن للقياس والاجماع ان ينسخا النص او لا. حيث أجاز جماعة نسخ القرآن والسنة بالقياس^(٧١). وحكى القاضي ابو بكر عن بعضهم ان القياس ينسخ به المتواتر ونص القرآن، وحكى عن اخرين انه مما ينسخ به اخبار الاحاد فقط^(٧٢). وقال بعض انما يجوز النسخ بالقياس الجلي لا الخفي، كما هو الحال مع رأي ابي القاسم الانماطي «المتوفى سنة ٢٨٨ هـ) من اصحاب الشافعي. ورأى جماعة جواز النسخ بكل من القياسين الجلي والخفي، معللين هذا بأن ما جاز التخصيص به جاز النسخ به بلا فرق. وهناك من اعتبر النسخ انما يجوز بالقياس القطعي دون الظني كما هو الحال مع الامام الغزالي^(٧٣). وذهب بعض المعتزلة وعيسى بن أبان من علماء الحنفية الى جواز النسخ بدليل الاجماع^(٧٤). لكن في قبال هؤلاء صرح القرطبي انه بعد وفاة النبي «واستقرار الشريعة اجمعت الامة انه لا نسخ، ولهذا كان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به، اذ انعقاده بعد انقطاع الوحي. فاذا وجدنا اجماعاً يخالف نصاً فيعلم ان الاجماع استند الى نص ناسخ لا نعلمه نحن، وان ذلك النص المخالف متروك العمل به»^(٧٥).

ولدى الجمهور من العلماء ان في القرآن الكريم ثلاثة انواع من النسخ هي:

- ١- ما نسخ تلاوته وحكمه معاً.
 - ٢- ما نسخت تلاوته دون حكمه.
 - ٣- ما نسخ حكمه دون التلاوة^(٧٦).
- والضرب الاخير من النسخ هو الذي ألفت لاجله الكتب والمصنفات، وهو الذي يعيننا.

لقد عد المهتمون بعلوم القرآن الآيات التي نسخت، وأحصاها المكثرون الى ما يتجاوز المئتين آية، أغلبها لا تعتبر من النسخ حقيقة، بل تدخل ضمن عناوين العام والخاص والمطلق والمقيد وما الى ذلك.

فقد وصل عدد قضايا النسخ عند ابن الجوزي (٢٤٧)، وعند ابن حزم (٢١٤)، وعند ابن سلامة (٢١٣)، وعند ابن بركات (٢١٠)، وعند أبي جعفر النحاس (١٣٤)، وعند عبد القاهر البغدادي (٦٦) قضية^(٧٧). وهناك من حسبها تقارب العشرين آية كما هو الحال مع صاحب (الإتقان) السيوطي^(٧٨).

وفي القبال نرى الامام الخوئي من المعاصرين يعترض على اغلب ما عد من النسخ من الايات. فهو يتقبل ظاهرة النسخ لدى افراد محدودة جداً من الايات، كآية النجوى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ المنسوخة بآية ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ، فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾، ومثل ذلك اعترف - في محل اخر - بنسخ حكم التوجه في الصلاة الى القبلة الاولى^(٧٩). فالخوئي يعتبران القسم الذي يخضع للنسخ في القرآن هو عندما يكون الحكم الثابت بالقرآن ينسخ بآية اخرى منه ناظرة الى الحكم المنسوخ، ومبينة لرفعه، وهو امر يعترف الخوئي بحصوله وإن لم يورد ضمن مصاديقه سوى اية النجوى. في حين على رأيه انه اذا كان الحكم الثابت بالقرآن ينسخ بآية اخرى غير ناظرة الى الحكم السابق ولا مبينة لرفعه، وانما يعتبر نسخاً لمجرد التنافي بينهما، فان مثل هذا النوع من النسخ غير واقع بالقرآن، مستندلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٨٠).

على ان النسخ لم ينحصر في القرآن الكريم، بل طال السنة النبوية، حيث هناك الكثير من الاحاديث عدت انها تنضوي تحت عنوان الناسخ والمنسوج^(٨١). وكذا الحال مع النسخ الدائر بين القرآن والسنة، حيث أجاز العلماء نسخ السنة بالقرآن، لكنهم اختلفوا في النسخ المعاكس، ولم يجوزه الكثير منهم^(٨٢).

والواقع ان اغلب الخلاف حول تعيين القضايا التي لها علاقة بالنسخ يعود الى الموقف من التخصيص والتقييد إن كان يعد ذلك من النسخ أم لا، وهو الخلاف الذي يحدد مفهوم

السلف والخلف عن المراد بالناسخ والمنسوخ. فقد ذكر ابن القيم ان المفهوم لدى الطرفين مختلف، حيث ان الخلف يعدون النسخ هو ذلك الذي يرفع الحكم بجملته، اما عند السلف فيضيفون الى هذا ما يتعلق برفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغير ذلك، إما بتخصيص او تقييد او حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه: حتى انهم يسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد، فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ، بل بأمر خارج عنه.^(٨٣)

كما ذكر الشاطبي بأن الذي يظهر من كلام المتقدمين ان النسخ عندهم في الاطلاق اعم منه في كلام الاصوليين: فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل او منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً: لان جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو ان النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى ان الامر المتقدم غير مراد في التكليف، وانما المراد ما جيء به آخراً، فالاول غير معمول به، والثاني هو المعمول به^(٨٤). لهذا عبر الكثير من الصحابة والتابعين عن التخصيص بكلمة النسخ^(٨٥). وعند الحنفية ان تخصيص العام غير المقارن او المتصل يكون نسخاً^(٨٦)، وكذا بخصوص التقييد والزيادة. لذلك ورد عن ابي حنيفة ان الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم اذا كان مخصصاً او مقيداً او مضيفاً لها زيادة ما فانه يرفض - ما لم يكن مقطوعاً به - باعتباره يعني النسخ^(٨٧). اما عند المتأخرين فإن مفهومهم عن النسخ يختلف. فعلى رأي الامدي ان التخصيص والنسخ وإن اشتركا من جهة لكن بينهما ما يقارب عشرة فروق هي:

الاول: ان التخصيص يبين ان ما خرج عن العموم لم يكن المتكلم قد اراد بلفظه الدلالة عليه، والنسخ يبين ان ما خرج لم يرد التكليف به وان كان قد اراد بلفظه الدلالة عليه.

الثاني: ان التخصيص لا يرد على الامر بمأمور واحد، والنسخ قد يرد على الامر بمأمور.

الثالث: ان النسخ لا يكون في نفس الامر الا بخطاب من الشارع، بخلاف التخصيص، فانه يجوز بالقياس وبغيره من الادلة العقلية والسمعية.

الرابع: ان النسخ لا بد وان يكون متراحياً عن المنسوخ، بخلاف المخصص، فانه يجوز

ان يكون متقدماً على المخصص ومتأخراً عنه.

الخامس: ان التخصيص لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقاً في مستقبل الزمان، لذا يبقى معمولاً به فيما عدا صورة التخصيص، بخلاف النسخ، فانه قد يخرج الدليل المنسوخ حكمه عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية، وذلك فيما لو ورد النسخ على الامر بمأور واحد.

السادس: انه يجوز التخصيص بالقياس، ولا يجوز به النسخ.

السابع: ان النسخ رفع للحكم بعد ان ثبت، بخلاف التخصيص.

الثامن: انه يجوز نسخ شريعة بشرية، ولا يجوز تخصيص شريعة باخرى.

التاسع: ان العام يجوز نسخ حكمه حتى لا يبقى منه شيء، بخلاف التخصيص»^(٨٨).

ومع تلك الفروق اصبح من الممكن نظرياً التفرقة بين النسخ والتخصيص، لكن من الناحية العملية قد يكون الامر موضع التباس في معرفة إن كانت القضية فيها تخصيص او نسخ، فضلاً عن كونه موضع اختلاف بين العلماء.

وقد اورد البعض احتمالات النسخ والتخصيص، فهناك من يرى ان تأخر الخاص عن العام او العكس هو عبارة عن نسخ له. وهناك من يرى ان ذلك يعتمد على حضور وقت العمل، حيث بعد الحضور يعد نسخاً لعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، أما قبله فليس بنسخ. بل من العلماء من اعتبر انه حتى بعد حضور العمل فإنه لا دلالة له على النسخ، حيث يمكن ان تكون هناك مصلحة تقتضي اخفاء الخصوصيات^(٨٩). ومن هذا المدرك رد الآخوند الخراساني على شبهة كون أخبار الأئمة تعد ناسخة لعمومات الكتاب والسنة حيث انها جاءت بعد حضور العمل فلو لم تكن ناسخة للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة^(٩٠). على انه لو صحت هذه الشبهة لكان يعني ان اغلب ما ورد في القرآن والسنة من الاحكام يعد منسوخاً؛ للاعتقاد بأن صدور الاخبار المخالفة لعموم الكتاب كثيرة جداً، وكذا يمكن القول مع ما ورد من السنة، حتى اشتهر انه «ما من عام الا وقد خُصَّ»^(٩١). ودفعاً لمثل هذه الشبهة اعتبر صاحب (المعالم) ان النسخ لا يصار اليه الا عند عدم امكان التخصيص كما في حالة تأخير الخاص عن وقت العمل، اذا يمتنع ذلك لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو غير جائز، لذا يفسر بالنسخ. اما لو تردد الامر بين النسخ والتخصيص فانه يحمل على التخصيص، باعتبار ان النسخ رفع للحكم

والتخصيص دفع له لا رفع له، والدفع أهون من الرفع^(٩٢).

والواقع ان هذه الاعتبارات لا تلغي قوة احتمال الاخذ بالنسخ فيما لو تأخر الخاص عن العام او العكس عن حضور العمل، اذ يظل ان الظاهر في الامر هو عدم وجود مصلحة تجعل من التخصيص يتأخر مدة طويلة تفوت حالة العمل به وقت الحضور، الامر الذي يجعل من شبهة كون اخبار الائمة ناسخة لعمومات الكتاب والسنة واردة، لأنها مخصصة لها. نعم يختلف الحال فيما يتعلق بالخواص النبوية في قبال عمومات الكتاب والتي قيل ان اكثرها مخصص بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم^(٩٣)؛ حيث يمكن حملها على التخصيص لا النسخ، وذلك فيما لو كنا لا نعلم ان كان الخاص جاء بعد حضور العمل أم قبله، ففي هذا التردد يمكن الحمل على التخصيص باعتباره أهون من النسخ.

لكن يلاحظ انه اذا سلمنا بمقولة كون العمومات في الاحكام القرآنية قد خصصتها السنة النبوية، يضاف الى ما هو حاصل من تخصيص في داخل هذه السنة بعضها للبعض الاخر، وما جرى من تغيرات في الاحكام ضمن عنوان النسخ، سواء النسخ الذي جرى في اطار القرآن الكريم وحده او السنة النبوية وحدها او نسخ السنة للقران او العكس؛ كل ذلك يجعل الفهم يقرب الى اعتبار الشريعة الاسلامية ذات طبيعة دينامية لحملها الطابع النسبي في اغلب احكامها، وذلك لوجود العلاقة المؤكدة من التفاعل والجدل الحاصلين بين النص والواقع، او بين الكتائين التدويني والتكويني. فرغم ان وظيفة المحور الاول هي التشريع للثاني؛ لكن ذلك لا يتجاوز حقيقة ما في المحور الاخير من اختلاف وتباين وقابلية للتغير والتجديد؛ الى الحد الذي يجعله يؤثر أثراً بارزاً على صياغة التشريع. وهذا يعني ان التشريع لم يكن وليد النص وحده، والا لجاء على صيغة هيكل واحد وقالب ثابت لا يقبل التغير ولا التكثر. بل لعل من البدهة الحكم ان للواقع اثره العميق على تغاير التشريع.

على ان التفاعل والجدل بين النص والواقع لا يسير في اتجاه عشوائي من غير ضوابط تحكمه وتعمل على توجيهه. اذ من المعلوم ان هناك حدوداً واطراً تعد الغاية من عملية التشريع، وهي المعبر عنها بالمقاصد والمصالح العامة التي يسعى الى تحقيقها الشارع الاسلامي. ومنه نعلم ان الاحكام الالهية لا تشكل من حيث ذاتها غاية الشريعة والخطاب، بل جاءت كوسائل لتحقيق الغايات العظمى التي استهدفها الخطاب لصالح

البشرية. فالحكمة الالهية شاءت ان تجعل القرار التشريعي لا يتخذ بمجرد النص وبمعزل عن الواقع، وذلك لان تغاير الواقع وتجده لا يمكن ان ينطوي تحت قوالب نصية جاهزة ما لم تكن من الكليات الثابتة العامة.

مما سبق يمكننا ان نعلم بان ما اطلق عليه الفقهاء عنوان التخصيص (المنفصل)؛ ليس في حقيقته تخصيصاً بالمعنى الذي رموا اليه، ومثله ما يتعلق بالتقييد، كذلك فان ما أُطلق عليه بالنسخ ليس هو الاخر بنسخ الا من حيث المجاز.. ذلك انه اذا سلمنا بتلك الكثرة مما أُطلق عليه بالتخصيص والتقييد والنسخ، وعلمنا انها كانت لدواعي تغير احوال الواقع وتبدل ظروفه؛ فمن الناحية المنطقية يكون التوقف عند ذلك الحد من التغيير والتبديل غير معقول. فمن الواضح بالنسبة الى مفهوم النسخ ان التسليم بتغيرات الواقع يجعل من الموضوع الواحد الذي يتعلق به الحكم موضوعات متغيرة متجددة كل منها يحتاج الى حكم خاص يناسبه دون ان تدرج جميعها تحت حكم ثابت واحد، وهو امر لا يمت الى النسخ بصلة لاختلاف الموضوع، كما سيتضح لنا الامر فيما بعد. لكننا لو اخذنا الامر على نحو المجاز لاقتربنا من الرأي الذي ذكره الغزالي في قوله: «ما من حكم شرعي الا وهو قابل للنسخ خلافاً للمعتزلة»^(٩٤). أما بخصوص التقييد والتخصيص فلو انا عوّلنا على المفهوم الذي حدده الفقهاء بشأن كل منهما لكننا ندور في حلقة جامدة محددة من قبل النص المجرد وما هو معلوم ضرورة، وهو الحال الذي تقيد به الفقهاء ضمن طريقتهم التقليدية ما لم يضطروهم الامر للخروج عن ذلك بفعل الحاجات الزمنية.. لكن علمنا ان شبه الجزيرة العربية التي راعاها الخطاب بالتمفصل والنسبية؛ لم تكن بمجملها العام مطلقة كي يجوز ان يشكل منها اصل للاستصحاب والقياس على غيرها. وبالتالي فان من المنطقي ان تتخذ الاحكام وجهة اخرى لا تنطلق من مبررات اصل الموضوع الذي استند اليه الحكم، حيث تغير الموضوع وتحوله، انما تنطلق من مبررات المصالح ومقاصد الشرع الكلية التي يريد الخطاب تثبيتها وتحقيقها. الامر الذي يجعل الباب مفتوحاً ما دامت التغيرات التي تحصل في الكتاب التكويني لا تقف عند حد الى يوم يبعثون.

فحقيقة الامر هو ان التسليم بان العمومات والمطلقات كلها او اغلبها لا تخلو من التخصيص والتقييد انما يعني في واقع الامر اخذ اعتبار المغايرة تبعاً لتغاير الظروف والاحوال، وقد اصبح من الجلي ان العبادات رغم انها ثابتة او تكاد ان تكون كذلك؛ انما

هي الاخرى خضعت لهذا التغير والتنوع، فمثلاً أن الصلاة والصيام لا تفرض على المكلفين على نحو واحد لا يقبل المغايرة، بل ان ذلك يخضع الى الاحوال والظروف المؤثرة، فالمرضى والمسافر والشيخ الكبير العاجز كلهم لهم احكامهم الخاصة بهم، فلا يعامل الكل معاملة واحدة، فلكل حكمه بحسب حاله وظرفه، والذي يحكم ذلك مبدأ التيسير ورفع الحرج والتسامح. وكذا الحال في المعاملات والحدود والتقديرات، حيث انها تشهد ظاهرة كبرى من التنوع والتغير في الاحكام. بل يكاد ان يكون التشريع الاسلامي المفصل والمباشر في تغطية الواقع كله على هذه الشاكلة. الامر الذي يعني أن حقيقة التشريع ما هي الاحقيقة المغايرة والتنوع، ومن الظلم اعتباره ينحى منحى واحداً لا يحمده، او انه يشكل طبقاً معداً سلفاً لا يقبل التغير، او لا علاقة له بتأثير الواقع. وهو كالحطأ الذي وقع به الجبريون حين افترضوا ان ما يحدث على ارض الواقع الانساني انما تحدده الارادة الالهية ولا شأن لارادة الانسان سوى تنفيذ الخطة الالهية كآلة صماء. فسواء بما يتعلق بتفسير القوانين التكوينية التي تحدد حركة الانسان وسلوكه او بتفسير القواعد التشريعية التي تحدد قيم هذه الحركة والسلوك؛ فانه سواء بهذا او بذاك قد تم فصل الواقع عن بعد الوحي والسماء، وذلك للتصور الخاطيء ان اي اشراك في التأثير من الواقع يعد من الشرك بحق السماء؛ حيث لله الفعل والتشريع المطلقان، وله ان يفعل ما يشاء. ومن الواضح انه بحسب هذا التصور لم يعد للواقع سوى الانفعال والخضوع لما ترسمه له السماء من ابعاد على صعيد التكوين والتشريع. في حين انه في كلا الامرين نرى ان للواقع دوراً هاماً لا يستهان به، وهو دور يخضع من حيث المبدأ تحت تفويض الارادة الالهية وتديرها، الامر الذي لا يجعله محل شرك او منازعة. ذلك انه ليس من المعقول ان تكون الحركة التكوينية للانسان بمعزل عن ارادته وقدرته التي هي من صنيع القدرة الالهية، وعلى الاقل ان ذلك لا يفسر لنا ضرورة التكليف والحساب، ناهيك عن ان ذات الخطاب يؤكد عنصر المزوجة بين المحورين الفاعلين السماوي والواقعي في تحديد النتاج التكويني للسلوك. وكذا الحال فيما يتعلق بالبعد التشريعي الذي يحدد قيمة السلوك للانسان، حيث ليس من المعقول هو الاخر ان يكون بمعزل عن الواقع وما ينطوي عليه من تنوع وتغير، وان اي نظرية ترى ان الابعاد النهائية قد حددت سلفاً بشكل مستقل من قبل محور الوحي والسماء انما يكذبها نفس الواقع، سواء ذلك الذي

شهد الخطاب على التفاعل والجدل معه، أو ما جاء بعده الى يومنا هذا. فعدم التسليم بهذه الحقيقة يجعل من نصوص الخطاب تتضارب كلياً مع الواقع، بل وتقع في النهاية تحت أسرهِ ورحمته، وذلك بحكم تنوع خصوصياته وتغايرها يوماً بعد يوم. وهو امر يؤول في النهاية الى التضارب مع قيم الخطاب وغاياته العليا، فيكون بذلك في غاية التهافت والتساقط من حيث ان نصوصه تكون مدعاة للتعرض فيما بينها. الامر الذي يجعله غير معقول ولا مقبول.

النسخ ودوران العلة

من المهم ان نفهم ان عملية تبديل الحكم التي مارسها الخطاب الالهي لا تعني بالضرورة أنها تعطيل للحكم الشرعي تعطيلاً تاماً ومطلقاً. فآية النسخ ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها..﴾ البقرة / ١٠٦؛ فيها كلمة «ننسخها» المشهور أنها تقرأ بثلاث قراءات هي (نَنسَها، نُنسِها، نَسأها). وقد ذكر ان القراءتين الاخيرتين متواترتان، الاولى دالة على النسيان، بمعنى نمحها من قلبك، والاخرى بمعنى التأجيل والارجاء او التأخير من غير تنزيل للحكم^(٩٥). والقراءة الأخيرة «ننساها» هي التي كان يقرأها كل من أبي عمرو وعمر وابن عباس ومجاهد وابن ابي كعب والنخعي وعبيد بن عمير وابن محيصن وعطاء بن رباح اليزيدي وعاصم الجحدري وابن كثير والزركشي وغيرهم^(٩٦). على هذا فسرت الآية ان من الاحكام ما ينسخ ومنها ما يؤخر او يؤجل^(٩٧). وهو الظاهر فعلاً من الآية. وقد ذهب الزركشي صاحب كتاب (البرهان في علوم القرآن) الى ان اغلب ما اعتبر من النسخ انما هو من النساء، وبعضه ما يرجع لبيان الحكم المجمل^(٩٨). وبذلك يكون قد عوّل على مفهوم مشخص تتجلى فيه حقيقة الجدل بين الخطاب والواقع. فمثلاً ان العلاقة بين الآيتين الكريميتين في قوله تعالى: ﴿يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا ألفاً من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون﴾ * الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفاً، فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا ألفين باذن الله والله مع الصابرين﴾ الأنفال / ٦٥ - ٦٦؛ ان العلاقة بينهما ليست علاقة إلغاء مطلق بمطلق، بل هي على ضوء ذلك الفهم علاقة نسأ وارجاء، حيث يكون حكم الآية الاولى مؤجلاً حتى

يصبح المؤمن ذا قوة تعادل مضاعفات قوة عدوه.

ان ذلك الفهم يعطي دلالة على عدم إلغاء أي حكم من الاحكام الشرعية للنسأ من الناحية النظرية، اذ كل حكم يصبح مؤجلاً او مرجئاً حتى يرد ما يناسبه من الظرف والخصوصية، الامر الذي يعني ان الحكم يظل معلقاً ونسبياً. لكن دون ان يغيب عن البال من ان هذه «النسبية» تحددها قواعد ثابتة هي دلالات المقاصد التي تحيط بالحكم، فضلاً عن المقاصد العامة للشرعية السامية ككل. وكذا لا يغيب عن البال ان هناك من الاحكام المبدلة تحت عنوان المنسأ او غيره من العناوين ما لا يتوقع ان تعاد؛ لاستبعاد تكرار ما يناسبها من ظرف وموضوع، وبالتالي فهي من هذه الناحية تكون كاحكام المنسوخة واقعاً.

نعم من الناحية المبدئية ان حكم المنسأ يتوقف على مدار العلية بخلاف النسخ كما ذهب الى ذلك اغلب المتأخرين، وهو ان ما شرع لسبب ثم زال سببه لا يعد من المنسوخ، حيث ان الحكم يدور مدار علته، فلو حضرت العلة حضر الحكم، ولو زالت زال معها. ذلك ان الفارق بينهما هو ان النسخ عبارة عن الازالة للحكم حتى لا يجوز امتثاله، بينما النسأ هو عبارة عن تبديل الحكم بحكم آخر لعل تطراً فتقتضي ذلك الحكم مثلما كان الحكم الاول سارياً لعل تقتضيه، مما يعني انتقال الحكم الى آخر لانتقال علته، وبالتالي جاز عودته بعودة العلة. لهذا يقول الزركشي: «ما أمر به لسبب ثم يزول السبب كالامر حين الضعف والقلة بالصبر.. وهذا ليس بنسخ في الحقيقة. وانما هو نسأ، كما قال تعالى: «او نُنسئها». فالمنسأ هو الامر بالقتال الى ان يقوى المسلمون.. وبهذا التحقيق تبين ضعف ما لهج به كثير من المفسرين في الايات الامرة بالتخفيف انها منسوخة بآية السيف، وليست كذلك بل هي من المنسأ.. وانما النسخ بالازالة حتى لا يجوز امتثاله ابدأً. ومن ذلك ما اشار اليه الشافعي في (الرسالة) الى النهي عن ادخار لحوم الاضاحي من اجل الدافة، ثم ورد الاذن فيه فلم يجعله منسوخاً..»^(٩٩).

مع ذلك نعتقد انه طبقاً للجانب اللغوي لما كان النسخ يعني الازالة والتبديل والإبطال؛ فان كل ما يدخل ضمن عنوان تغيير الحكم سواء من حيث ابطاله ورفع كليا، او من حيث ازالته للتخفيف، او من حيث زوال علته إن كانت المذكورة، او بغير ذلك؛ فإنها جميعاً تعد نسخاً او من مصاديق ذلك المعنى العام. وكما يذكر البيضاوي تبعاً لصاحب (الحاصل) ان

النسخ من حيث هو عبارة عن رفع الحكم فإنه لا فارق فيه من حيث كونه نسخاً سواء كان الرفع لزوال العلة أو لشيء آخر^(١٠٠). ففي جميع الاحوال لا يكون النسخ الا عن سبب، ولا يوجد تغيير في الاحكام من غير سبب وعلة مؤثرة، سواء علمنا تشخيصها ام لم نعلم. على هذا يصبح كل ما اعتبره المتأخرون من النسخ داخلاً ضمن اقسام النسخ. فمثلاً ان اية الثبات المعتبرة من النسخ لدى الكثير من العلماء هي في حقيقتها لا تتعدى معنى النسخ بمعناه العام.

نعم يمكن القول ان هناك جملة من الاحكام المنسوخة ليس في الامكان الرجوع اليها، وذلك لعدم علمنا بعلة نسخها على وجه التحديد، كما في قضايا العبادات. فهذه القضايا إنما عدت داخلة ضمن عنوان النسخ باعتبارها مرفوعة رفعاً مطلقاً من غير عودة كما يؤكد على ذلك الكثير من المتأخرين. لكننا مع ذلك نرى احكاماً ملغية في قبالتها هي الاخرى لا يمكن العودة اليها؛ لا لكونها مرفوعة من قبل الله تعالى، ولا لأنها غير معلومة العلة، اما السبب في ذلك يعود الى ان ظروف وجودها قد تغيرت دون ان يؤمل لها العودة من جديد. فهي على هذا النحو بحكم المنسوخة او المرفوعة رفعاً تاماً، بغض النظر إن كان النسخ هناك هو الله تعالى الذي بيده الامر والحكم، بينما هنا ان النسخ - مجازاً - عبارة عن الواقع او تغير الظروف. لكن سواء هنا او هناك فان النتيجة واحدة من حيث ازالة الحكم والغائه. وها نحن نعود من جديد حول علاقة الخطاب بالواقع وتأثير احدهما بالآخر. فهل ترد شبهة الشرك والمنازعة لو اننا اعتبرنا النسخ لا يقتصر على ما افاده الخطاب او بعد السماء، بل للواقع دوره هو الآخر سواء رضينا بذلك ام لم نرض، فذلك هي سنة الله تعالى في امره وتكوينه، وهي كلمات الله: تدوينية كانت ام تكوينية؟! ويشهد على هذا الجدل السلوك الذي انتهجه الخطاب، كما يشهد عليه تاريخ الاجتهاد الطويل بما يحمله من نسخ وتغيير، على ما سنكشف عنه في بحث قادم إن شاء الله تعالى.

لكن لو قيل ان ما يشترط في الحكم المنسوخ ليس هو فقط عدم صحة عودته الى حياض التكليف من الناحية الواقعية، بل حتى من الناحية النظرية ايضاً، فمثلاً ان الاحكام التي تقوم على العادات والاعراف السائدة في عصر النص والتي يمكن ان تتغير كلياً نتيجة تغير الواقع لا تعد منسوخة باعتبارها يمكن ان تعاد مرة اخرى ولو من الناحية النظرية، كما هو الحال في ظاهرة الرق والجزية وموارد جواز الرهان في السبق ونصيب

المقاتلين من الغنائم وغيرها، فكل هذه القضايا لا تعد من الاحكام المنسوخة بحسب ذلك الاعتبار، انما المنسوخ هو ذلك الذي لا يصح استعادته باي شكل من الاشكال، سواء من الناحية الواقعية ام النظرية. ومع ان هذا قد يصدق في مجال العبادات التي لم يعلم عللها واسبابها، الا انه لا يصدق في غيرها من المعاملات التي يعلم اسبابها، لهذا فان اية السيف بنظر الكثير وربما الغالبية من العلماء كانت ناسخة لغيرها، حتى اوصل بعض العلماء مقدار ما هو منسوخ عنها الى مائة وأربع وعشرين آية من الآيات التي تأمر بالاعراض عن المشركين والصفح عنهم، وبعض آخر الى مائة واربع عشرة آية موزعة في ثماني واربعين سورة^(١٠١)، مع ان الاية معللة في النص بعله لا يمكن الادعاء انها ثابتة لا تقبل التغيير، مما يعني جواز العودة الى الحكم الخاص بالمنسوخ تبعاً لتغير العلة. وكذا الحال فيما يتعلق بحكم الجزية حيث انها ألغت هي الاخرى ما قبلها من احكام، مع ان تغير الاحوال جعل العودة الى غيرها مبرراً، وبالتالي فليس هناك ضرورة تقتضي ابقاء الحكم الناسخ الى غير نهاية، كما ليس هناك ضرورة تقتضي ابطال الحكم المنسوخ كلياً، فجميع ذلك يعتمد على معرفتنا للعلل المؤثرة للحكم، وعلى طبيعة الظروف والواقع.

يضاف الى ذلك ان الشريعة لم يتبين منها انها تشترط مثل تلك القيود التي عوّل عليها المتأخرون. فهي فقط تؤكد على ان تبديل الاحكام او نسخها يعد من الحق الذي لا ريب فيه. فآية التبديل عامة ومطلقة من غير تقييد، اما آية النسخ والنسأ فان ظاهر الاية يجعل من النسأ غير النسخ الذي يعيننا، فلو اعتبرنا النسأ بمعنى التأجيل لكان يعني حسب الظاهر انه لا ازالة للحكم، بل هناك حكم مؤجل، ولو قرأت بمعنى النسيان فان المعنى حسب الظاهر هو رفع الحكم ابتداء من قلب النبي، وهو امر لا يعيننا بالبحث رغم انه يدخل ضمن عنوان النسخ، وقد يكون هو المراد، وبه يتميز عن النسخ الاخر المذكور لفظاً. اما النسخ المذكور بلفظه في الاية فمن الواضح انه غير مقيد بأي قيود كالتى اشترطها المتأخرون. وإن كنا في الوقت ذاته سنجد ان ما يعد نسخاً انما حقيقته ليس بنسخ اذا ما أخذنا اعتبارات تغير الموضوع وتأثيره على تغير الحكم كما سنشير الى ذلك.

هكذا يتضح ان اعتبار شرط عدم دوران العلة الذي وضعه المتأخرون كقيد في تحديد مفهوم النسخ ليس مفيداً. بل الحقيقة هو ان النسخ عبارة عن ابطال الحكم لاسباب تقتضي التبديل، وفي حدود هذا المعنى فإن عملية النسخ عملية حيوية لم يختص بها الخطاب،

مثلها في ذلك مثل التشريع، حيث هو الآخر لم يختص به، إذ الاجتهاد هو نوع من التشريع المستند الى فهم الخطاب، وكذا الحال مع النسخ، حيث انه من اهم اركان العملية الاجتهادية المنبئية على ذلك الفهم، ولولاه ما كان للاجتهاد من معنى، اذ بدونه لا تجد في الواقع المتغير غير الجمود والتقليد. لذلك فان ظاهرة النسخ لم تتوقف في اي لحظة من لحظات التاريخ طالما هناك تشريع واجتهاد. فهي ظلت وستظل سارية المفعول من غير نهاية. وإن كانت حقيقة الامر ومن حيث الدقة ان النسخ ليس بنسخ، وان التشريع الذي يتخذ سلوك التغيير في الاحكام سواء جاء عن طريق الشريعة الحقة او عن طريق الاجتهاد لا يعد في واقعه تغييراً وابطالاً للاحكام، بل تظل الاحكام على ما هي عليه، ويصدق عليها انها خالدة بخلود الشريعة وباقية ببقائها وان «حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة»، رغم ان العملية لا تتخذ طريق الفهم الحرفي للنص، باعتبار ان هذه الطريقة ضيقة وجامدة لا تجعل للتشريع قدرة على الاستمرار وتجاوز ظروف الزمان والمكان. ذلك ان ما كنا نعهده نسخاً إنما هو في حقيقته عبارة عن تغيير الحكم لتغير الموضوع، اذ لكل موضوع حكمه الخاص، فلو انه تغير تغيراً مؤثراً لكان من اللازم ان يتغير الحكم تبعاً له، وهذا من حيث الدقة والتحليل لا يعد نسخاً، كما فصلنا ذلك في بحث مستقل.



لقد ظهر النسخ كتبديل حكم عوض حكم آخر مراعاة لظروف الواقع وما يفرزه من حاجات وضرورات ومتطلبات. وهو مع هذا التبدل يظل محافظاً على الدلالات الثابتة التي تتحكم بالحكم وتحيط به، كي لا يخرج ذلك عن مقاصد الشرع، بل يحافظ عليها ويكشف عنها في ذات الوقت. وبهذه العملية من الكشف يتجلى منهج الاسترشاد الذي يستعين به الفكر البشري كموجه عام يراد منه الانشداد نحو المحكمات والثوابت من تلك المقاصد وملكات الاحكام الشرعية. ذلك ان عملية النسخ تعبر عن حالة الجدل بين الخطاب والواقع، يراد منها أساساً الاهتداء نحو المقاصد العامة كمحكمات ثابتة ترد اليها مختلف «متشابهات» الاحكام التي تتغير وفق تغير الظروف والاعتبارات. فالنسخ لا يصيب دلالات المقاصد المحيطة بالحكم، بل يقع على الحكم ذاته، الامر الذي يجعل من الدلالة ما تفوق الحكم، فهي ثابتة على الدوام، والحكم متغير بتغير الظروف والأحوال.

ان ظاهرة النسخ في الخطاب هي ظاهرة هامة في التشريع الاسلامي، ذلك انها لم ولن تنتهي بما تعبر عن تبديل حكم عوض حكم آخر لتبديل الظروف والاوزاع. فعلى الرغم من ان اطلاق لفظة «النسخ» لم ترد في الغالب الا معلقة بذيل الخطاب، الا ان مدلولها الحقيقي لا ينحصر بهذا الحد. فالنسخ بما هو عملية تبديل للحكم لا يسعه ان يتوقف بحال. فاذا ما قارنا الظروف المحدودة لمرحلة الخطاب المتمثلة بتلك السنوات القصيرة مع الظروف الهائلة المستجدة التي ظهرت خلال اكثر من أربعة عشر قرناً تبين لنا ان عملية النسخ لا يمكن لها ان تتوقف بحال ما دامت هناك أحداث جديدة وظروف وتطورات متصاعدة. فالنسخ يعيد ذاته في آفاق مفتوحة لا تعرف السدود والانغلاق.

ولو أنا اعتمدنا على إحصاء قضايا النسخ في الخطاب - القرآن منه على وجه الخصوص - حسب ما مال اليه السيوطي، والتي قدرها بما يقارب العشرين قضية، وهو ما يقارب عمر الرسالة الشريفة، وافترضنا ان هذا العدد قياسي، وهو ان معدل النسخ يساوي واحدة من كل سنة، فان وجود اكثر من (١٤٠٠ عام) يجعل من حساب النسخ - مع افتراض وحدة المشرع ووحدة المكان بعد مرحلة الخطاب - يبلغ حداً اكثر من (١٤٠٠ حكم). ولو اضعفنا حساب اتساع الرقعة المكانية وحجم الظروف، اذ ظروف ما يسمى بالنهضة الحديثة منذ مطلع القرن الماضي هي ليست بحجم ظروف ما قبلها منذ مرحلة الخطاب؛ علمنا كم ينبغي ان يتضاعف ذلك العدد الافتراضي.

اي أنا لو أخذنا اعتبار دخالة «الزمن» على الاحكام، لكان يمكن تقرير قاعدة عامة، وهي أنه كلما كانت تغيرات الاحداث والظروف هائلة، كلما كان ضغط الحاجة للعمل بالنسخ والتشريع كبيراً أيضاً. مما يعني أن تغير الزمن من روح عصر الى روح عصر آخر يجعل ضغط الحاجة يحتم ممارسة عملية التشريع والنسخ بشكل مستجد يتناسب مع عمق الفارق والاختلاف بين الروحين. وبمقارنة تاريخية نلاحظ أن ظروف وأحداث ما قبل «النهضة الحديثة» هي ليست بذلك الحجم والقدر مقارنة مع ظروف وأحداث النهضة الى يومنا هذا، اذ يمكن القول أن لكل منهما روحه الحضارية الخاصة. فاذا ما كان الفقه قبل النهضة قد مارس بعض الدور من النسخ والتشريع؛ فان ضغط الحاجة جعل من هذه النهضة تمارس وتحتاج أن تمارس دوراً أكبر يفوق ما كان عليه في السابق. لكنها تحتاج وهي تمارس دورها من التشريع والنسخ أن تكون على دراية تامة بالخطاب من ذاته

وداخله، وبالواقع وتقلباته، كي تحدث وراء ذلك صيرورة الجدل المثريية بين الحكم والواقع، وهو الجدل الدائر بين تنزيل الحكم الى الواقع، وبين رفع الواقع الى الحكم، مثلما سبق للقرآن الكريم أن أشار اليه في خطابه الذي أظهر فيه الجدل بين ما يريده الخطاب من رفع الواقع وجعله شريعة، وبين ما يتطلبه الواقع من جعل الشريعة واقعاً. إن هذا الجدل هو فلسفة ما يسمى بالنسخ.

الهوامش

- (١) الشهرستاني: الملل والنحل، منشورات دانية، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ٢٤١-٢٤٢.
- (٢) ابن الحسين المكي، محمد علي: تهذيب الفروق، وهو مطبوع في هامش كتاب الفروق للقرافي، نشر عالم الكتب، بيروت، ج ١، ص ٣٤ و ٣٨.
- (٣) مالك: الموطأ، رواية القعنبي، تحقيق عبد الحفيظ منصور، شركة الشروق للنشر، الكويت، ص ٢٢٢. الهمداني، أبو بكر محمد بن موسى: الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، نشر وتعليق وتصحيح راتب حاكمي، مطبعة الاندلس، حمص، ط ١، ١٣٨٦ هـ - ١٩٨٤ م، ج ١٧، ص ٣٢٣.
- (٤) الشاطبي: الموافقات في اصول الشريعة، دار المعرفة في بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م ج ٢١، ص ٣٠٧.
- النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام، المكتبة الاسلامية، ايران، ط ٦، ج ٤٢، ص ٧.
- (٥) الشوكاني: نيل الاوطار، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣ م، ج ٧، ص ٢٤٣.
- (٦) مع ما قيل من ان العلماء اجمعوا على ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أقر حكم القسامة، الا أنهم اختلفوا فيما لو كانت مخالفة لاصول الشريعة ام لا. انظر حول القسامة والخلاف حولها المصادر التالية: نيل الاوطار: ج ٧، ص ١٨٤. ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بـبيروت ط ٧، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، ج ٢، ص ٤٢٨. الشافعي: الام، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ج ٦، ص ١٠٠-١٠١. ابن القيم: زاد المعاد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ج ٥، ص ١١. العسقلاني، ابن حجر: بلوغ المرام، دار الدعوة، استانبول، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٢٦٥.
- (٧) خليل عبد الكريم، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، بسينا للنشر في القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ٩٥.
- (٨) الزحيلي، وهبة: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، دار الفكر بدمشق، ص ٦٧٠.
- (٩) الموافقات، ج ٢، ص ٦٩ و ٧٩.
- (١٠) اقبال، محمد: تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود، نشر لجنة

(١٦) جامع البيان للطبري، ج ٢١، ص ٨٨ - ٩٨. والجامع للقرطبي، ج ١٤، ص ٨٢. وتفسير ابن كثير، ج ٣، ص ٣٨٨ - ٣٨٩. كذلك: الآلوسي: روح المعاني، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨ - ١٩٨٧م، ج ٢١، ص ١١١. (١٧) الشوكاني: فتح القدير، دار الفكر، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م، ج ٤، ص ٢٤٥. (١٨) الجامع للقرطبي، ج ١٤، ص ٨٣. وجامع البيان للطبري، ج ٢١، ص ٨٧ - ٨٨. وتفسير الماوردي، ج ٣، ص ٢٩٠. وفتح القدير، ج ٤، ص ٢٤٥ - ٢٤٦. (١٩) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥ - ١٩٩٥، ج ٨، ص ٩٦. (٢٠) جامع البيان للطبري، ج ٢١، ص ٨٨. وروح المعاني، ج ٢١، ص ١١١ - ١١٢. (٢١) تفسير الماوردي، ج ٣، ص ٢٨٩. (٢٢) الجامع، ج ٧، ص ٢. (٢٣) الجامع للقرطبي، ج ١٤، ص ٨٢. (٢٤) دراز، محمد عبد الله: مدخل إلى القرآن الكريم، دار القلم، الكويت، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م، ص ١٨٠. (٢٥) الطباطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، طبعة جماعة المدرسين، قم، ج ١٦، ص ٢٣٨. (٢٦) تفسير الماوردي، ج ٢، ص ١١٠. (٢٧) تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٢٧٨ - ٢٧٩. وجامع البيان للطبري، ج ١٠، ص ٣٠. كذلك: الطوسي، أبو جعفر: المبسوط، نشر المكتبة

التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٨م، ص ١٩٧ - ١٩٨. (١١) العاملي، حسن بن زين الدين: معالم الدين وملاذ المجتهدين، منشورات مكتبة الداوري فسي قم، ص ٢٦٩ - ٢٧٠ و ٣٤٧. الانصاري، مرتضى: فرائد الاصول، مؤسسة النشر الاسلامي في قم، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ ج ١، ص ٧١. (١٢) يرجع هذا القول الى ابن حنبل. انظر: ابن الجوزي، مناقب الامام احمد بن حنبل، مطبعة السعادة في مصر، ط ١، ص ١٩٣. وهو قول على شاكلة ما سبق اليه الشافعي بقوله: «العلم طبقات شتى.. ولا يصار الى شيء غير الكتاب والسنة، وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من اعلى» الام، ج ٧، ص ٢٥٠. وقادة الفكر الاسلامي، ص ٦١. وتاريخ المذاهب الاسلامية، ص ٤٦٠. (١٣) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، ج ٢، ص ١٣٩. الطبري: جامع البيان، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤، ج ٢٩، ص ٤. القرطبي: الجامع لاحكام القرآن، دار الكاتب العربي، مصر، ط ٣، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧م، ج ١٨، ص ٢١١. الماوردي: النكت والعيون / تفسر الماوردي، طبعة مطابع مقهوي، الكويت، ط ١، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م، ج ٣، ص ٤٠٥. (١٤) أبو جعفر الطوسي: التبيان في تفسير القرآن، دار احياء التراث العربي ببيروت، ج ٤، ص ٢١٢ - ٢١٣. (١٥) الجامع للقرطبي، ج ١٤، ص ٨٢.

- المرتضوية، إيران، ج ٦، ص ٢٨٩.
- (٢٨) جامع البيان، ج ١٠، ص ٢٩.
- (٢٩) التبيين، ج ٥، ص ١٤٨.
- (٣٠) الفخر الرازي: التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، ط ٢، ج ١٥، ص ١٨٥ - ١٨٦.
- (٣١) السيوطي: الحاوي للفتاوى، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ج ١، ص ٢٤٤.
- (٣٢) الحاوي للفتاوى، ج ١، ص ٢٤٤.
- (٣٣) روح المعاني، ج ١٠، ص ٢٤ و ٢٥.
- (٣٤) دهلوي، الشاه ولي الله: المسوى شرح الموطأ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ج ٢، ص ٣٠٣ - ٣٠٤.
- (٣٥) زيدان، عبد الكريم: المفصل في احكام المرأة، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط ١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، ج ٤، ص ٤٢٠.
- (٣٦) الجامع للقرطبي، ج ٨، ص ٣٥ و ٣٧.
- (٣٧) روح المعاني، ج ١٠، ص ٢٥.
- (٣٨) نيل المرام من تفسير آيات الاحكام، مكتبة المدني، جدة، ص ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، ص ٣٨٥.
- (٣٩) الميزان، ج ٩، ص ١٣٠ - ١٣١.
- (٤٠) المفصل في احكام المرأة، ج ٤، ص ٤٢١.
- (٤١) الحكيم، محمد تقي: الاصول العامة للفقه المقارن، دار الاندلس في بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٦٣، ص ٣٨٨.
- (٤٢) الخياط، عبد العزيز: نظرية العرف، مكتبة الاقصى، عمان، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م، ص ٦٦.
- (٤٣) المفصل في احكام المرأة، ج ٤، ص ٤١٧.
- (٤٤) ابو شريعة، اسماعيل ابراهيم محمد: نظرية الحرب في الشريعة الاسلامية، مكتبة الفلاح، ط ١، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ص ٧٧.
- (٤٥) الام، ج ٨، ص ٥٧٢. الكيا الهراسي: احكام القران، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ج ١ - ٢، ص ١٢٦.
- السباعي، مصطفى: السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي، المكتب الاسلامي، بيروت، ط ٣، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ص ٨٨.
- تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، ١٤٠٤ هـ ج ٢٩، ص ٤٨. ونيل الاوطار، ج ٨، ص ٢٣٨.
- (٤٦) المبسوط للطوسي، ج ٦، ص ٢٩١ - ٢٩٢. النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام، دار الكتب الاسلامية، طهران، ج ٢٨، ص ٢١٧ - ٢١٨.
- (٤٧) الكاساني، ابو بكر بن مسعود: بدائع الصنائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ج ٦، ص ٢٠٦.
- (٤٨) ابو يوسف: الخراج، دار بو سلامة، تونس، ١٩٨٤ م، ص ١٠٤. ابن سلام، ابو عبيد القاسم: الاموال، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ط ١، ١٩٨١ م، ص ١٢٣.
- القرطبي، عبد الله محمد: اقضية رسول الله، مطابع قطر الوطنية، ص ١١٧.
- (٤٩) مغنية، محمد جواد: فقه الإمام جعفر الصادق، انتشارات قدس محمدي، قم، ج ٢، ص ٢٩٧.

ص ٤٩- ٥١. المحقق الحلبي، نجم الدين: شرائع الإسلام، مطبعة الادب، النجف، ط ١. ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م، ج ٣، ص ٢٧٢ - ٢٧٣. (٥٠) فقه الإمام جعفر الصادق، ج ٣، ص ١٣٤. (٥١) فقه الإمام الصادق، ج ٤، ص ٢٣٥ - ٢٣٦. كذلك: مغنية، محمد جواد: اصول الاثبات في الفقه الجعفري، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٦٤ م، ص ٢٣٥ - ٢٣٧ وانظر ايضاً كتابنا: مدخل الى فهم الاسلام، ضمن سلسلة: المنهج في فهم الاسلام (١)، مؤسسة الراشد للنشر، لندن، ط ١، ١٩٩٧ م، ص ٥٠ - ٥١. (٥٢) الجامع للقرطبي، ج ٨، ص ٣٥. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٩، ص ٤٨. والمسوى شرح الموطأ، ج ٢، ص ٣٠٤. (٥٣) روح المعاني، ج ١٠، ص ٢٥. (٥٤) الموافقات، ج ٢، ص ٣٠٨ و ٣١٨. (٥٥) يلاحظ حول مناقشة ذلك ما اوردها في كتابنا: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، مؤسسة الراشد للنشر، ط ١، ١٩٩٦ م، ص ٤٢. (٥٦) تجديد التفكير الديني، ص ١٩٧ - ١٩٨. (٥٧) الواحدي النيسابوري: اسباب النزول، نشر مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م، ص ٢١. (٥٨) انظر بهذا الصدد: الزمخشري: الكشاف، دار المعرفة ببيروت، ج ٢، ص ٤٢٨. كذلك: الطبرسي: مجمع البيان، طبعة مؤسسة الاعلمي، ج ٦، ص ٢٠٠. القرطبي: الجامع

لاحكام القران، دار الكتاب العربي، مصر، ط ٣، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م، ج ٢، ص ٦١. الالوسي: روح المعاني، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨ - ١٩٨٧ م، ج ١، ص ٣٥١. (٥٩) العلامة الحلبي: مبادئ الوصول، ضمن: نصوص الدراسة في الحوزة العلمية، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ط ١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ص ٤٨٨. الشيرازي، ابو اسحاق: التبصرة في أصول الفقه، دار الفكر بدمشق، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م، ص ٢٥١. (٦٠) النحاس، ابو جعفر: الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، نشر مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م، ص ١. (٦١) الجامع للقرطبي، ج ٢، ص ٣٦. (٦٢) اسماعيل، شعبان محمد: نظرية النسخ في الشرائع السماوية، طبع في مطابع الدجوى في القاهرة، ص ٢٣. ومقدمة المحقق شعبان محمد اسماعيل لكتاب الناسخ والمنسوخ للنحاس، ص ٧ - ٨. (٦٣) الهمذاني، ابو بكر محمد بن موسى: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الاثار، نشر وتعليق وتصحيح راتب حاكمي، مطبعة الاندلس، حمص، ط ١، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م، ص ٦. السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، دار ابن كثير في دمشق - بيروت، ط ١، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ج ٢، ص ٧٠٠. (٦٤) الاعتبار، ص ٦ - ٧. (٦٥) الاعتبار، ص ٥. (٦٦) انظر بهذا الصدد: الناسخ والمنسوخ للنحاس، ص ٦. ابن حزم الاندلسي: الناسخ

ص ٤٩- ٥١. المحقق الحلبي، نجم الدين: شرائع الإسلام، مطبعة الادب، النجف، ط ١. ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م، ج ٣، ص ٢٧٢ - ٢٧٣. (٥٠) فقه الإمام جعفر الصادق، ج ٣، ص ١٣٤. (٥١) فقه الإمام الصادق، ج ٤، ص ٢٣٥ - ٢٣٦. كذلك: مغنية، محمد جواد: اصول الاثبات في الفقه الجعفري، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٦٤ م، ص ٢٣٥ - ٢٣٧ وانظر ايضاً كتابنا: مدخل الى فهم الاسلام، ضمن سلسلة: المنهج في فهم الاسلام (١)، مؤسسة الراشد للنشر، لندن، ط ١، ١٩٩٧ م، ص ٥٠ - ٥١. (٥٢) الجامع للقرطبي، ج ٨، ص ٣٥. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج ٢٩، ص ٤٨. والمسوى شرح الموطأ، ج ٢، ص ٣٠٤. (٥٣) روح المعاني، ج ١٠، ص ٢٥. (٥٤) الموافقات، ج ٢، ص ٣٠٨ و ٣١٨. (٥٥) يلاحظ حول مناقشة ذلك ما اوردها في كتابنا: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، مؤسسة الراشد للنشر، ط ١، ١٩٩٦ م، ص ٤٢. (٥٦) تجديد التفكير الديني، ص ١٩٧ - ١٩٨. (٥٧) الواحدي النيسابوري: اسباب النزول، نشر مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م، ص ٢١. (٥٨) انظر بهذا الصدد: الزمخشري: الكشاف، دار المعرفة ببيروت، ج ٢، ص ٤٢٨. كذلك: الطبرسي: مجمع البيان، طبعة مؤسسة الاعلمي، ج ٦، ص ٢٠٠. القرطبي: الجامع

الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م ج ٣، ص ١٤٨ - ١٤٩. التسركي، عبد الله بن عبد المحسن: اصول مذهب الامام احمد، مكتبة الرياض الحديثة، ط ٢، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م، ص ٦١٨ - ٦١٩.

(٧٤) نظرية النسخ في الشرائع السماوية، ص ١٥٩ و ١٦٠. من الموارد التي اعتبرها بعض القدماء منسوخة بالاجماع النص الخاص بسهم المؤلف قلوبهم، اذ قيل ان ما فعله عمر لم ينكر من قبل الصحابة مما يدل على اجماعهم على نسخ الحكم (القرضاوي، يوسف: فقه الزكاة، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م، ج ٢، ص ٦٠٠).

(٧٥) الجامع للقرطبي، ج ٢، ص ٦٦.
(٧٦) الاتقان ج ٢، ص ٧٠٥ وما بعدها.
(٧٧) عن مقدمة المحقق لكتاب الناسخ والمنسوخ للنحاس، ص ٤٠.
(٧٨) الاتقان، ص ٧١٢.
(٧٩) الخوئي، ابو القاسم: البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م، ص ٢٧٣ - ٣٧٤.
(٨٠) البيان، ص ٣٦٨.
(٨١) من اهم الكتب في هذا المجال كتاب الاعتبار المشار اليه سلفاً.

(٨٢) انظر: الشافعي: الرسالة، مكتبة دار التراث في القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٧٩ م، ص ١٠٦. والاعتبار، ص ٢٦ و ٢٨ وما بعدها. والتبصرة، ص ٢٦٤. المفيد: أوائل المقالات، مكتبة الداوري بقم، ص ١٤١.

والمنسوخ في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٦. والاعتبار، ص ٧ - ٨. الغزالي، أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية في مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٢ هـ ج ١، ص ١٠٧ وما بعدها. والجامع للقرطبي، ج ٢، ص ٦٢. الشوكاني، محمد بن علي: فتح القدير للشوكاني، دار الفكر، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ج ١، ص ١٢٦. كذلك: الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول، دار الفكر، ص ١٨٣ - ١٨٤.
(٦٧) الاتقان، ج ٢، ص ٧٠٠. والاعتبار، ص ٨.

(٦٨) العاملي، حسن بن زين الدين: معالم الدين وملاذ المجتهدين، منشورات مكتبة الداوري في قم ص ٣٧١. ومبادئ الوصول للحلي، نفس المعطيات السابقة، ص ٤٨٧. والاعتبار، ص ٨. والجامع للقرطبي، ج ٢، ص ٦٤. والارشاد للشوكاني، ص ١٨٤.

(٦٩) معالم الدين، ص ٣٠٦.
(٧٠) المستصفى، ج ١، ص ١٢١. والجامع للقرطبي، ج ٢، ص ٦٤.

(٧١) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ج ٤، ص ١٢٠.

(٧٢) ارشاد الفحول، ص ١٩٣.

(٧٣) انظر: التبصرة في أصول الفقه، ص ٢٧٤ - ٢٧٥. والمستصفى، ج ١ ص ١٢٦ - ١٢٧. الآمدي، سيف الدين علي: الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية ببيروت،

وارشاد الفحول، ص ١٩٠.
(٨٣) إين القيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل ببيروت، ١٩٧٣ م، ج ١ ص ٣٥.
(٨٤) الشاطبي الموافقات في اصول الشريعة، دار المعرفة في بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م، ج ٣ ص ١٠٨.
(٨٥) ابو زهرة: ابو حنيفة، دار الفكر العربي، ١٩٧٧ م، ص ٣٠٠.
(٨٦) حماده، عباس متولي: اصول الفقه، دار النهضة العربية، القاهرة، ط ١، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م، ص ٥٠١.
(٨٧) الغزالي، محمد: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ص ٦٤.
(٨٨) الاحكام للامدي، ج ٣، ص ١٠٤ - ١٠٥. كذلك: الاعتبار، ص ٢٤.
(٨٩) معالم الدين، ص ٣٠٧ وما بعدها. الخراساني، محمد كاظم: كفاية الاصول، مؤسسة النشر الاسلامي لجامعة المدرسين في قم، الطبعة الاولى، ١٤١٢ هـ ص ٥١٣ وما بعدها.
(٩٠) الكفاية، ص ٥١٤.
(٩١) الكفاية، ص ٢٧٦.
(٩٢) معالم الدين، ص ٣٠٨ - ٣١٠.
(٩٣) الانصاري، مرتضى: فرائد الاصول، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ ج ١، ص ١١٣.
(٩٤) المستصفى، ج ١، ص ١٢٢.
(٩٥) هامش الاتقان، ص ٧٠٣. الطبري:

جامع البيان، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤، ج ١، ص ٤٧٦ - ٤٧٨. والجامع للقرطبي، ج ٢، ص ٦٧ - ٦٨. وروح المعاني، ج ١، ص ٣٥٢.
(٩٦) عبد العالم سالم مكرم واحمد مختار عمر، معجم القراءات القرآنية، جامعة الكويت، الطبعة الاولى، ١٩٨٢، ج ١، ص ١٠٠.
(٩٧) تفسير ابن كثير، ج ١، ص ١٣٣.
(٩٨) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، دار التراث في القاهرة، ط ٣، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م، ج ٢، ص ٤٣ - ٤٤.
(٩٩) البرهان، ج ٢، ص ٤٢. كما لاحظ: الاتقان، ج ٢، ص ٧٠٣ - ٧٠٤.
(١٠٠) نظرية النسخ في الشرائع السماوية، ص ٤٣.
(١٠١) ينظر حول ذلك المصادر التالية: ابن الجوزي: نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ١٧٣. والناسخ والمنسوخ لابن حزم، ص ١٢ - ١٨. وتفسير ابن كثير: ج ٢، ص ٢٩١ - ٢٩٢. والجامع للقرطبي، ج ٨، ص ٧٣. ابن العربي، ابو بكر: احكام القرآن، دار المعرفة، بيروت، ج ٢، ص ٩٠١ - ٩٠٢.
وانظر لابي جعفر الطوسي: المبسوط في فقه الامامية، المكتبة المرتضوية، ايران، ط ٢، ١٣٨٧ هـ ج ٢، ص ٣٦، والنهاية في مجرد الفقه والفتاوى، انتشارات قدس محمدي، قم ص ١٩٣. التبيان في تفسير القرآن، دار احياء التراث العربي، بيروت، ج ٥، ص ١٥٠.

وارشاد الفحول، ص ١٩٠.
(٨٣) إين القيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل ببيروت، ١٩٧٣ م، ج ١ ص ٣٥.
(٨٤) الشاطبي الموافقات في اصول الشريعة، دار المعرفة في بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م، ج ٣ ص ١٠٨.
(٨٥) ابو زهرة: ابو حنيفة، دار الفكر العربي، ١٩٧٧ م، ص ٣٠٠.
(٨٦) حماده، عباس متولي: اصول الفقه، دار النهضة العربية، القاهرة، ط ١، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م، ص ٥٠١.
(٨٧) الغزالي، محمد: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ص ٦٤.
(٨٨) الاحكام للامدي، ج ٣، ص ١٠٤ - ١٠٥. كذلك: الاعتبار، ص ٢٤.
(٨٩) معالم الدين، ص ٣٠٧ وما بعدها. الخراساني، محمد كاظم: كفاية الاصول، مؤسسة النشر الاسلامي لجامعة المدرسين في قم، الطبعة الاولى، ١٤١٢ هـ ص ٥١٣ وما بعدها.
(٩٠) الكفاية، ص ٥١٤.
(٩١) الكفاية، ص ٢٧٦.
(٩٢) معالم الدين، ص ٣٠٨ - ٣١٠.
(٩٣) الانصاري، مرتضى: فرائد الاصول، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ ج ١، ص ١١٣.
(٩٤) المستصفى، ج ١، ص ١٢٢.
(٩٥) هامش الاتقان، ص ٧٠٣. الطبري:

صدر حديثاً في سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

- ١- اشراقات الفلسفة السياسية في فكر الامام الخميني كامل الهاشمي
- ٢- الاجتهاد والتجديد ابراهيم العبادي
- ٣- منهج الامام الخميني في التفسير عبد السلام زين العابدين
- ٤- مناهج التجديد اعداد وحوار: عبد الجبار الرفاعي
- ٥- مدخل الى فلسفة الفقه مهدي مهريزي
- ٦- مدخل الى علم الكلام الجديد محمد مجتهد شبستري
- ٧- جدل التراث والعصر عبد الجبار الرفاعي
- ٨- المدرسة التفكيكية محمد رضا حكيمي
- ٩- الامام السجاد حسين باقر
- ١٠- في اشكالية الاسلام والحداثة عادل عبد المهدي
- ١١- اسلامية المعرفة اسماعيل الفاروقي
- ١٢- اصلاح الفكر الاسلامي طه جابر العلواني
- ١٣- جدليات الفكر الاسلامي المعاصر ابراهيم العبادي